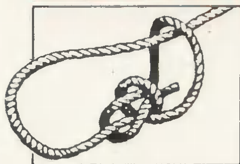
MIRCEA ELIADE



Imagini şi simboluri

HUMANITAS

IMAGINI ȘI SIMBOLURI

Lucrare publicată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ AL CULTURII

MIRCEA ELIADE (București, 28 februarie 1907–Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928), și la Calcutta, India (decembrie 1928–decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gîndirii și practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al ambasadei României la Londra (1940–1941) și al legației române de la Lisabona (1941–1945).

Din 1945, se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întîi la École Pratique des Hautes Études (pînă în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures" (1956–1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985, Catedra „Mircea Eliade") a Universității din Chicago.

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos Do Oriente* (1943); *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'Histoire des Religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane*, 1957 (*Le Sacré et le profane*, 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1975); *Birth and Rebirth*, 1958; (*Naissances mystiques*, 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963): *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest*, 1969 (*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses I–III* (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

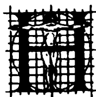
MIRCEA ELIADE

IMAGINI ȘI SIMBOLURI

Eseu despre simbolismul magico-religios

Prefață de
GEORGES DUMÉZIL

Traducere de
ALEXANDRA BELDESCU



HUMANITAS
BUCUREȘTI, 1994

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE
IMAGES ET SYMBOLES
Essais sur le symbolisme magico-religieux
Avant-propos de Georges Dumézil

ISBN 973–28–0480–7

Prefață

Pentru alcătuirea acestui volum, lui Mircea Eliade i-a fost suficient să facă o selecție din numeroasele sale meditații, publicate sau inedite: simbolismul există pretutindeni în gîndirea religioasă, în orice domeniu al gîndirii. La începutul secolului, cînd marii comparatiști socoteau mai înțelept să-și aprofundeze vechile preocupări decît să se aventureze pe tărîmuri necunoscute, însăși noțiunea de simbol se bucura de prea puțină considerație. Reprezentau vechii cretani pe pereții lor un scut bilobat, o secure cu două tăișuri, care păreau că plutesc în aer? Păstrau romanii o lance care vibra singură în Casa Regelui? Era vorba numai de un scut, de o secure, de o lance, fără nimic nevăzut, dincolo de ele: hoplolatrie. Numeau spartanii Dioscuri două bîrne paralele? „Adevăratul“ cult nu viza deci, „la începuturi“, decît simple bîrne, alterate „mai tîrziu“ de o concepție antropomorfică a „sacrului“. Am depășit stadiul acesta, iar, dacă mai apar exagerări, ele se produc în sens opus: am putea fi înclinați mai curînd să diminuăm bugetul rațional al religiilor în favoarea cheltuielii simbolice. Eliade însă, aplicînd o filologie riguroasă, a păstrat justa măsură. Eseurile sale nu sînt speculații teoretice, ci operă de observație.

Două dintre monografiile pe care le-a selectat aici se referă la reprezentări fundamentale, de care nici o ideologie nu poate face abstracție: centrul, cu varianta lui în cea de a treia dimensiune, zenitul, prin care se ordonează și se ierarhizează toate diviziunile, toate valorile interesînd o societate; legătura, care exprimă în primul rînd, în mod sensibil, faptul că orice formă de viață, fiziologică, colectivă, intelectuală, este o împletire de raporturi. În pagini puține, și totuși cu un mare număr de exemple încorporate în contextul lor, Eliade ilustrează bogăția variațiilor dezvoltate pe cele două teme și le evidențiază unitatea. Eseul asupra timpului, limitat — dacă putem spune astfel — la imensitatea Indiei, aparține celei mai autentice filologii: cuvîntul kāla desemnează atît clipa trecătoare, cît și durata infinită sau ciclică, destinul, moartea; totodată cadru și conținut, concept și persoană divină asimilată ea însăși cu alți zei, Timpul acționează ca un reactiv dintre cele mai apte să pună în evidență direcțiile dominante ale acestor puternice școli de gîndire: vioaie și documentate, capitolele cercetării analizează și clarifică toate problemele pe care și le-au propus. În aparență mai aparte, eseul despre simbolurile furnizate de scoici surprinde imaginația religioasă într-un demers care nu mai pleacă de la un concept pe care ea îl îmbracă în variate forme concrete, ci de la un element material pe care-l atașează unor concepte diverse, așa încît evantaiul analogiilor pare inspirat de data aceasta din extrema sensibilă a raportului: figuranți în căutarea unei drame. În sfîrșit, „Simbol și istorie“ lămurește concis, cu o raportare mai insistentă la marile religii vii ale Occidentului, de ce analizele

din cartea de față, ca și toate celelalte din opera lui Eliade, nu sînt simple jocuri ale spiritului, ci dezvăluie punctele de referință prin intermediul cărora, străbătînd succesiunea propriilor experiențe, omul ca individ și comunitățile umane reușesc să-și armonizeze și să-și mențină rigoarea gîndirii.

Este un fericit prilej pentru marele public să poată cunoaște această introducere la una dintre cele mai originale investigații din zilele noastre, al cărui autor se dovedește mereu a fi fost și a fi rămas, înainte de toate, un scriitor și un poet.

GEORGES DUMÉZIL

Memoriei tatălui meu,

GHEORGHE ELIADE

1870–1951

Cuvînt înainte

Redescoperirea simbolismului

Surprinzătoarea vogă a psihanalizei a impus cîteva cuvinte-cheie: imagine, simbol, simbolism au devenit, de atunci, monedă curentă. Pe de altă parte, cercetările sistematice asupra mecanismului „mentalității primitive“ au scos în evidență importanța simbolismului pentru gîndirea arhaică și, totodată, rolul lui fundamental în viața oricărei societăți tradiționale. Depășirea „scientismului“ în filozofie, renașterea interesului pentru religie după primul război mondial, multiplele experiențe poetice și, mai ales, investigațiile suprarealismului (cu redescoperirea ocultismului, a literaturii desperării, a absurdului etc.) au atras atenția marelui public, în planuri diferite și cu rezultate inegale, asupra simbolului considerat ca modalitate autonomă de cunoaștere. Evoluția aceasta se înscrie în reacția împotriva raționalismului, pozitivismului și scientismului veacului al XIX-lea și e deja aptă să caracterizeze cel de al doilea sfert al secolului al XX-lea. O asemenea convertire la diverse simbolisme nu constituie însă o „descoperire“ cu adevărat inedită, un merit al lumii moderne: aceasta, restituind simbolului funcția lui de instrument de cunoaștere, n-a făcut decît să reia o orientare generală în Europa pînă în secolul al XVIII-lea și care este, în plus, co-

naturală altor culturi, extraeuropene, fie „istorice" (de exemplu, cele din Asia sau din America Centrală), fie arhaice și „primitive".

Vom vedea că invazia simbolismului în Europa Occidentală coincide cu afirmarea Asiei la orizontul istoriei; o afirmare care, declanșată de revoluția lui Sun Yat Sen, s-a impus mai ales în ultimii ani; sincronic, comunități etnice (precum cea oceaniană, africană etc.), care pînă acum nu participaseră decît accidental și indirect la Istoria majoră, se pregătesc și ele, nerăbdătoare, să pătrundă în marile circuite ale istoriei contemporane. De fapt, nu există vreun raport cauzal între ascensiunea lumii „exotice" sau „arhaice" la orizontul istoriei și repunerea în valoare, în Europa, a cunoașterii simbolice. Sigur este că acest sincronism se dovedește cu totul fericit; ne întrebăm cum ar fi reușit Europa pozitivistă și materialistă a secolului al XIX-lea să întrețină un dialog spiritual cu culturi „exotice", care, fără excepție, recurg la alte modalități de gîndire decît empirismul și pozitivismul. Iată, cel puțin, un motiv de a spera că Europa nu va rămîne inhibată în fața imaginilor și simbolurilor care, în lumea exotică, înlocuiesc conceptele noastre sau le vehiculează și le dezvoltă. Este izbitor că, din întreaga spiritualitate europeană modernă, numai două mesaje interesează *în mod real* spațiile extra-europene: creștinismul și comunismul. În feluri diferite, desigur, și în planuri categoric opuse, ambele sînt soteriologii, doctrine ale salvării și, în consecință, fac apel la „simboluri" și la „mituri" într-o măsură care nu-și găsește echivalent decît în societățile extraeuropene[1].

---

[1] Simplificăm expunerea la extrem, pentru că este vorba de un aspect al lucrurilor pe care nu-l putem aborda aici. În

O fericită concomitență a făcut, s-o spunem, ca redescoperirea valorii cognitive a simbolului de către Europa Occidentală să se producă în momentul în care aceasta nu mai este singura „creatoare de istorie", cînd cultura europeană, în loc să se claustreze într-un provincialism sterilizant, se vede constrînsă să ia în considerație și alte căi de cunoaștere, cu alte scări de valori decît ale sale. În această privință, toate descoperirile și curentele succesive avînd legătură cu iraționalul, cu inconștientul, cu simbolismul, cu experiențele poetice, cu artele exotice și nonfigurative etc. au ajutat indirect Occidentul, pregătindu-l pentru o înțelegere mai vie, deci mai profundă, a valorilor extraeuropene și, în cele din urmă, pentru dialog cu populațiile noneuropene. E destul să ne gîndim la atitudinea etnografului din secolului al XIX-lea în fața „obiectului" său, și mai ales la rezultatele cercetărilor sale, ca să apreciem progresul uriaș realizat de etnologie în ultimii treizeci de ani. Etnologul de astăzi a înțeles, pe lîngă importanța simbolismului pentru gîndirea arhaică, și coerența lui interioară, validitatea, cutezanța lui speculativă, „noblețea" lui.

Mai mult încă. Sîntem pe cale de a înțelege astăzi un fapt pe care secolul al XIX-lea nu putea nici măcar să-l prevadă: că simbolul, mitul, imaginea țin de substanța vieții spirituale, că le

---

privința miturilor și simbolurilor soteriologice comuniste — cu rezervele cuvenite elitei marxiste conducătoare și ideologiei sale —, este evident că masele simpatizante sînt stimulate și dirijate prin slogane de genul: eliberare, libertate, pace, depășirea conflictelor sociale, abolirea statului exploatator și a claselor privilegiate etc., slogane a căror structură și a căror funcție mitică nu mai trebuie demonstrate.

putem camufla, mutila, degrada, însă niciodată extirpa. Ar merita efortul de a fi studiată supraviețuirea marilor mituri în tot cursul secolului al XIX-lea. S-ar vedea atunci cum, umile, minimalizate, condamnate să-și modifice mereu semnificațiile, miturile au rezistat acestei letargii datorită în special literaturii[2]. Astfel, a putut supraviețui pînă în zilele noastre mitul Paradisului Terestru, sub forma adaptată a „paradisului oceanian"; de o sută cincizeci de ani, toate marile literaturi europene s-au întrecut în a elogia insulele paradisiace din Oceanul cel Mare, tărîmuri ale tuturor desfătărilor, în timp ce realitatea era cu totul alta: „peisaj uniform și monoton, climă nesănătoasă, femei urîte și obeze etc." Imaginea acestui „paradis oceanian" era în consecință mai puternică decît orice „realitate", geografică sau de alt fel. Realitățile obiective nu aveau nimic a face cu „paradisul oceanian": acesta ținea de domeniul teologicului; primise, asimilase și reconvertise toate imaginile paradisiace refulate de pozitivism și de scientism. Paradisul Terestru, în care Cristofor Columb încă mai credea (nu era el convins că l-a și descoperit?), devenise în secolul al XIX-lea insula oceaniană, dar funcția lui în economia psihismului uman rămînea aceeași: acolo, în „insulă", în „Paradis", existența se desfășoară în afara Timpului și a Istoriei; omul e fericit, liber, lipsit de constrîngeri, nu trebuie să muncească pentru a trăi; femeile sînt frumoase, veșnic tinere; nici o „lege" nu le îngrădește dragostea. Nuditatea

[2] Cît de pasionantă ar fi dezvăluirea adevăratului rol spiritual al romanului secolului al XIX-lea, care — în ciuda tuturor „formulelor" științifice, realiste, sociale — a fost marele depozitar al miturilor degradate.

însăși își regăsise în insula îndepărtată sensul ei metafizic: condiția omului desăvîrșit — a lui Adam înainte de păcat[3]. „Realitatea“ geografică putea dezminți acest peisaj paradisiac, femei urîte și obeze se puteau perinda sub privirile călătorilor: nu erau percepute; fiecare vedea numai imaginea pe care o adusese cu sine.

Simbolism și psihanaliză

Gîndirea simbolică nu este apanajul exclusiv al copilului, al poetului sau al dezechilibratului; ea e consubstanțială ființei umane: precedă limbajul și gîndirea discursivă. Simbolul revelează anumite aspecte ale realității — cele mai profunde — care resping orice alt mijloc de cunoaștere. Imaginile, simbolurile, miturile nu sînt creații arbitrare ale psihicului; ele răspund unei necesități și îndeplinesc o funcție: dezvăluirea celor mai secrete modalități ale ființei. Ca urmare, studierea lor ne îngăduie să cunoaștem mai bine omul, „omul pur și simplu“, care n-a fost încă afectat de condițiile istorice. Fiecare ființă istorică poartă în sine o mare parte a umanității de dinainte de Istorie. Acest fapt n-a fost uitat, desigur, niciodată, nici chiar în timpurile cele mai inclemente ale pozitivismului: cine știa mai bine decît un pozitivist că omul este un „animal“,

---

[3] În 1938 am consacrat un studiu asupra simbolismului insulei și al nudității în opera unuia dintre cei mai mari poeți ai secolului al XIX-lea, Mihai Eminescu (a se vedea *Insula lui Euthanasius,* București, 1943, pp. 5–18 [republicată în *Drumul spre centru,* 1991, pp. 152–162]; de asemenea, volumul *Insula lui Euthanasius,* Humanitas, București, 1993, pp. 7–17 — *n.t.*]).

caracterizat și condus de aceleași instincte ca și frații lui animalele? Constatare exactă, însă parțială, restrînsă la un singur plan de referință. Astăzi începem să înțelegem că partea anistorică a fiecărei ființe umane nu tinde să se piardă în regnul animal și, pînă la urmă, în „Viață“, așa cum se credea în secolul al XIX-lea, ci că, dimpotrivă, se desparte de ea și *se ridică* mult deasupra ei; partea anistorică a ființei umane poartă, asemeni unei medalii, amprenta unei existențe mai bogate, mai pline, fericite aproape. Cînd o ființă istoricește condiționată, un occidental din zilele noastre de exemplu, se lasă invadată de latura sa nonistorică (ceea ce i se întîmplă mult mai des și mult mai radical decît își închipuie), nu înseamnă în mod necesar că se întoarce, regresînd, spre stadiul animalic al umanității, că se coboară pînă la izvoarele cele mai adînci ale vieții organice: de multe ori, prin imaginile și simbolurile la care recurge, el reintegrează stadiul paradisiac al omului primordial (oricare ar fi situația concretă a acestuia; căci „omul primordial“ se dovedește îndeosebi a fi un arhetip, cu neputință de „a se realiza“ deplin într-o existență umană oarecare). Scăpînd de condiționarea sa istorică, omul nu-și părăsește calitatea de ființă umană spre a se pierde în „animalitate“; el regăsește limbajul și, uneori, experiența unui „paradis pierdut“. Visurile, reveriile, întruchipările nostalgiilor sale, ale dorințelor, ale elanurilor sale etc. sînt tot atîtea forțe care propulsează ființa umană istoricește condiționată într-o lume spirituală infinit mai bogată decît aceea, mărginită, a „momentului“ ei „istoric“.

Potrivit suprarealiștilor, poet poate deveni orice om: pentru aceasta e suficient să știe cum să se lase în voia dicteului automat. Tehnica poetică în cauză își găsește deplină justificare în psihologia clasică. „Inconștientul", cum i se spune, este mult mai „poetic" — și, am adăuga, mai „filozofic", mai „mitic" — decît viața conștientă. Nu este totdeauna nevoie să știi mitologie ca să trăiești marile teme mitice. Psihologii știu bine acest lucru cînd descoperă cele mai frumoase mitologii în „reveriile" sau în visele subiecților lor. Căci inconștientul nu e populat doar de monștri: îl locuiesc în aceeași măsură zeii, zeițele, eroii, zînele; de altfel, monștrii inconștientului aparțin, și ei, mitologiei, deoarece continuă să îndeplinească aceleași funcții pe care le-au avut în toate mitologiile: în ultimă instanță — să-l ajute pe om să se elibereze, să-și desăvîrșească inițierea.

Limbajul brutal a lui Freud și al celor mai ortodocși dintre discipolii lui i-a iritat adeseori pe cititorii echilibrați. De fapt, brutalitatea aceasta de limbaj vine dintr-o neînțelegere: nu sexualitatea ca atare irita, ci teoria construită de Freud pe temeiul „sexualității pure". Fascinat de misiunea pe care și-o asumase — se socotea Marele Iluminat, cînd nu era decît Ultimul Pozitivist —, Freud nu-și putea da seama că sexualitatea n-a fost niciodată „pură", că ea a constituit, pretutindeni și întotdeauna, o funcție polivalentă, a cărei valență primă și poate supremă a fost funcția cosmologică; nu-și putea da seama apoi că a traduce o situație psihică în termeni sexuali nu înseamnă deloc a o înjosi, căci, exceptînd lumea modernă, sexualitatea a reprezentat pretutindeni și totdeauna o hierofanie, iar actul

sexual — un act integral (deci *și* un mijloc de cunoaștere).

Atracția pe care o simte copilul de sex masculin pentru mama sa și corolarul ei — complexul Œdip — nu sînt „șocante" decît în măsura în care sînt considerate *tale quale*, în loc să fie prezentate, așa cum e necesar să se întîmple, ca *Imagini*. Căci propriu-zis Imaginea Mamei este adevărată, iar nu o mamă sau alta, *hic et nunc*, cum lăsa să se înțeleagă Freud. Imaginea Mamei e cea care-și revelează — *și numai ea poate să-și reveleze* — realitatea și funcțiile proprii, în același timp cosmologice, antropologice și psihologice[4]. „Traducerea" Imaginilor în termeni concreți este o operație lipsită de sens: Imaginile înglobează, desigur, toate aluziile la „concret" puse în lumină de Freud, dar realul pe care ele încearcă să-l semnifice nu se lasă epuizat de asemenea raportări la „concret". „Originea" Imaginilor este tot o chestiune fără obiect: ca și cum am putea contesta „adevărul" matematic sub pretextul că „descoperirea istorică" a geometriei a fost rodul lucrărilor întreprinse de egipteni pentru canalizarea Deltei Nilului.

Din punct de vedere filozofic, aceste probleme ale „originii" și ale „adevăratei traduceri" a Imaginilor sînt lipsite de obiect. E destul să amintim că atracția maternă, interpretată în planul imediat și „concret" drept dorință de a-ți poseda propria mamă, *nu vrea să spună nimic mai mult decît spune;* dimpotrivă, dacă se ține seamă că e vorba de Imaginea Mamei, această dorință exprimă mai

[4] Este marele merit al lui C.G. Jung de a fi depășit psihanaliza freudiană *plecînd chiar de la psihologie* și de a fi restaurat astfel semnificația spirituală a Imaginii.

multe lucruri în același timp, pentru că ea este dorința de a reintegra starea de beatitudine a Materiei vii încă „nonformate“, cu toate clivajele ei posibile — cosmologice, antropologice etc. —, apoi, atracția pe care o exercită „Materia“ asupra „Spiritului“, nostalgia unității primordiale și, prin aceasta, dorința de a aboli opozițiile, polaritățile etc. Or, așa cum am mai spus și cum se va vedea în paginile următoare, Imaginile sînt prin însăși structura lor *plurivalente.* Dacă spiritul recurge la Imagini spre a sesiza realitatea ultimă a lucrurilor, o face tocmai pentru că această realitate se manifestă în chip contradictoriu și, ca atare, n-ar putea fi exprimată prin concepte. (Se cunosc eforturile desperate ale unor teologii și metafizici, orientale ca și occidentale, de a exprima prin mijloace conceptuale *coincidentia oppositorum,* un mod de a fi exprimat facil și de altfel abundent prin Imagini și simboluri.) Așadar, *adevărată* este Imaginea ca atare, Imaginea ca fascicol de semnificații, iar nu doar *una singură dintre semnificațiile ei* sau *unul singur dintre numeroasele ei planuri de referință.* A traduce o Imagine într-o terminologie concretă, a o reduce la numai unul dintre planurile ei de referință este mai grav decît a o mutila; înseamnă a o anihila, a o anula ca instrument de cunoaștere.

Nu ignorăm faptul că în anumite cazuri psihicul fixează o Imagine într-un singur plan de referință: cel „concret“; însă aceasta deja denotă un dezechilibru psihic. Există fără îndoială cazuri cînd Imaginea Mamei nu mai este decît dorirea incestuoasă a propriei mame; dar psihologii sînt de acord că o asemenea interpretare carnală a unui simbol este semnul unei crize psihice. În

planul însuși al dialecticii Imaginii, orice restrîngere unidirecțională este aberantă. Istoria religiilor abundă în interpretări unilaterale și, prin aceasta, aberante ale simbolurilor. Nu s-ar putea găsi nici măcar un singur mare simbol religios a cărui istorie să nu fie o succesiune tragică de nenumărate „căderi". Nu există erezie monstruoasă, orgie infernală, cruzime religioasă, nebunie, absurditate sau insanitate magico-religioasă care să nu fie „justificată", în însuși principiul ei, de o falsă interpretare — *parțială și incompletă fiind* — a unui grandios simbolism[5].

Perenitatea Imaginilor

De altfel, nu e necesar să recurgem la descoperirile psihologiei abisale sau la tehnicile suprarealiste ale dicteului automat ca să dovedim supraviețuirea subconștientă, în omul modern, a unei mitologii abundente și, după noi, de un nivel spiritual superior vieții lui „conștiente". Ne putem dispensa de poeți și de stări psihice în criză pentru a confirma actualitatea și forța Imaginilor și a simbolurilor. În existența cea mai ștearsă mișună simbolurile, omul cel mai „realist" trăiește din imagini. Repetăm — și cele ce urmează vor ilustra ideea din plin —, simbolurile nu dispar niciodată din *actualitatea* psihică: își pot schimba înfățișarea; funcția lor rămîne aceeași. E destul să le scoatem de pe chip noile măști.

---

[5] A se vedea lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 304 *sq.* și *passim* [trad. rom. a Marianei Noica: *Tratat de istorie a religiilor*, cu o *Prefață* de Georges Dumézil și un *Cuvînt înainte* al autorului, Humanitas, București, 1992, pp. 327 *sq.* — *n.t.*].

Cea mai abjectă „nostalgie“ ascunde „nostalgia paradisului“. Am vorbit despre imaginile „paradisului oceanian“, de care sînt pline cărți și filme. (Cine a spus despre cinematograf că este „uzina de vise“?) Putem analiza, la fel de bine, imaginile pe care le generează spontan o melodie oarecare, uneori cea mai banală romanță; vom constata că astfel de imagini destăinuie nostalgia după un trecut mitizat, transformat în arhetip, că acest „trecut“ comportă, dincolo de regretul după un timp dispărut, mii de alte înțelesuri: el exprimă tot ce ar fi putut să fie și nu a fost, tristețea oricărei existențe care nu *este* decît încetînd să fie altceva, regretul de a nu trăi în locul și în timpul evocate de romanță (indiferent de culoarea lor locală sau istorică: „timpuri fericite de odinioară“, Rusie a balalaicelor, Orient romantic, Haiti din filme, milionar american, prinț exotic etc.) — în esență, dorința de ceva *cu totul altfel* decît clipa prezentă, de ceva inaccesibil sau pierdut cu desăvîrșire: „Paradisul“.

Important în aceste imagini este că spun despre „nostalgia pardisului“ totdeauna mai mult decît ar putea-o face cuvintele subiectului care le-a trăit. Cei mai mulți oameni ar fi de altfel și incapabili să le descrie: nu pentru că ar fi mai puțin inteligenți decît alții, ci pentru că nu dau prea multă importanță limbajului nostru analitic. Asemenea imagini îi apropie totuși pe oameni cu mai mult efect și mai autentic decît limbajul analitic. De fapt, dacă există o solidaritate totală a speciei umane, ea nu poate fi resimțită și „transpusă în act“ decît la nivelul Imaginilor (nu spunem: al subconștientului, căci nu avem nici o dovadă că nu există și un transconștient).

Nu s-a ținut seamă destul de astfel de „nostalgii"; n-am vrut să vedem în ele decît fragmente psihice fără semnificație: se admitea cel mult că ele ar putea interesa anumite investigații privitoare la formele de evaziune psihică. Or, nostalgiile sînt uneori încărcate de semnificații care angajează însăși condiția omului; cu această calitate, ele prezintă interes pentru filozof, ca și pentru teolog. Numai că n-au fost luate în serios; erau socotite „frivole": ce subiect mai compromițător de studiu decît imaginea Paradisului Pierdut stîrnită brusc de melodia unui acordeon! Uităm însă că viața omului modern freamătă de mituri pe jumătate uitate, de hierofanii decăzute, de simboluri dezafectate. Desacralizarea neîntreruptă a omului modern a alterat conținutul vieții sale spirituale, nu i-a sfărîmat însă matricele imaginației: un întreg deșeu mitologic dăinuie în zonele slab supuse controlului.

De altfel, partea cea mai „nobilă" a conștiinței unui om modern e mai puțin „spirituală" decît sîntem înclinați în general să credem. O analiză rapidă ar dezvălui în această „nobilă" și „înaltă" sferă a conștiinței unele reminiscențe livrești, multe prejudecăți de natură diversă (religioasă, morală, socială, estetică etc.), cîteva idei preconcepute asupra „sensului vieții", asupra „realității ultime" etc. Să ne ferim să căutăm aici ce au devenit, de exemplu, mitul Paradisului Pierdut, imaginea Omului desăvîrșit, misterul Femeii și al Dragostei etc. Acestea toate, între multe altele, se întîlnesc — dar cît de laicizate, de degradate și de transfigurate — în fluxul semiconștient al celei mai banale existențe: în reverii, în melancolii, în jocul liber al imaginilor din „momentele goale" ale

conștiinței (pe stradă, în metrou etc.), în distracții și în amuzamentele de tot felul. Numai că, repetăm, acest tezaur mitic este păstrat acolo „laicizat“ și „modernizat“. S-a întîmplat cu astfel de Imagini ceea ce, cum a arătat Freud, s-a petrecut cu aluziile prea șocante la realitățile sexuale: și-au schimbat „forma“. Spre a-și asigura supraviețuirea, Imaginile au devenit „familiare“.

Interesul pentru ele nu s-a micșorat totuși. Căci aceste imagini degradate oferă punctul de plecare posibil al înnoirii spirituale a omului modern. Este de cea mai mare importanță, credem, că regăsim o întreagă mitologie, dacă nu o teologie, stînd la pîndă în viața cea mai „oarecare“ a omului modern: depinde de el să se întoarcă pe drumul străbătut și să redescopere semnificația profundă a tuturor acestor imagini veștejite și a tuturor acestor mituri degradate. Să nu ni se spună că asemenea rămășițe mitice nu mai prezintă interes pentru omul modern, că ele aparțin unui „trecut de superstiții“, din fericire lichidat de secolul al XIX-lea, și că poate fi potrivit pentru poeți, pentru copii și pentru lumea din metrouri să se îndestuleze cu imagini și cu nostalgii, dar că, vă rog, să-i lăsăm mai departe pe oamenii serioși să gîndească și „să facă istoria“: o asemenea separare a „seriosului vieții“ de „visuri“ nu corespunde realității. Omul modern este liber să disprețuiască mitologiile și teologiile, dar aceasta nu-l va împiedica să continue să se hrănească cu mituri decăzute și cu imagini degradate. Cea mai cruntă criză istorică a lumii moderne — al doilea război mondial și tot ce a antrenat el cu și după sine — a dovedit îndeajuns că extirparea miturilor și a simbolurilor este iluzorie. Chiar în „si-

tuația istorică" cea mai desperată (în tranșeele Stalingradului, în lagărele de concentrare naziste și sovietice), bărbați și femei au cîntat romanțe, au ascultat povești (mergeau pînă la a-și sacrifica o parte din firava lor rație spre a și le putea oferi); astfel de povești țineau loc de mituri, asemenea romanțe erau încărcate de „nostalgii". Întreaga această latură a omului, esențială și imprescriptibilă, care se numește *imaginație* este îmbibată de simbolism și continuă să trăiască din mituri și din teologii arhaice[6].

Ține numai de omul modern, am spune, „să redeștepte" acest inestimabil tezaur de imagini pe care-l poartă în sine; să redeștepte imaginile, spre a le contempla în puritatea lor și spre a le însuși mesajul. Înțelepciunea populară a afirmat deseori importanța imaginației pentru sănătatea însăși a individului, pentru echilibrul și bogăția vieții lui interioare. Unele voci moderne continuă să-l deplîngă pe cel „lipsit de imaginație" ca pe o ființă mărginită, mediocră, demnă de milă, nefericită. Psihologii, între care în primul rînd C.G. Jung, au arătat cît de mult decurg dramele lumii moderne din dezechilibrul profund al psihicului individual

---

[6] Vezi bogatele și pătrunzătoarele analize ale lui Gaston Bachelard în lucrările sale despre „imaginația materiei": *La Psychanalyse du Feu, L'Eau et les Rêves, L'Air et les Songes, La Terre et les Rêveries*, 2 vol. (Paris, 1939–1948). G. Bachelard se întemeiază mai ales pe poezie și pe vise, iar, în subsidiar, pe folclor; dar s-ar putea demonstra ușor cum visele și imaginile poetice sînt o prelungire a simbolismelor sacre și a mitologiilor arhaice. În legătură cu Imaginea Apei și cu cea a Pămîntului, așa cum circulă ele în vise și în literaturi, cf. capitolele despre hierofanii și simbolismele acvatice și telurice din lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 168 *sq.*, 211 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 183 *sq.*, 219 *sq.* — *n.t.*].

sau colectiv, provocat în mare măsură de secătuirea crescîndă a imaginației. „A avea imaginație" înseamnă a te bucura de o bogăție interioară, de un flux neîntrerupt și spontan de imagini. Dar spontaneitate nu înseamnă invenție arbitrară. Etimologic, „imaginație" este solidar cu *imago*, „reprezentare, imitare", și cu *imitor*, „a imita, a reproduce". De data aceasta, etimologia trimite atît la realități psihologice, cît și la adevărul spiritual. Imaginația *imită* modele exemplare — Imaginile —, le reproduce, le reactualizează, le repetă la nesfîrșit. A avea imaginație înseamnă a vedea lumea în totalitatea ei; căci puterea și menirea Imaginilor constau în faptul că *arată* tot ce rămîne refractar conceptului. Așa se explică de ce omul „lipsit de imaginație" își pierde fericirea și se năruie — rupt de realitatea profundă a vieții și de propriul suflet.

Amintind aceste principii, vrem să arătăm că studierea simbolismelor nu este o muncă de pură erudiție, că, cel puțin indirect, ea interesează cunoașterea omului însuși; pe scurt, că ea are un cuvînt de spus ori de cîte ori se vorbește de un nou umanism sau de o nouă antropologie. Fără îndoială, o astfel de studiere a simbolismelor nu va deveni cu adevărat utilă decît întreprinsă în colaborare. Estetica literară, psihologia, antropologia filozofică ar trebui să țină seamă de rezultatele istoriei religiilor, ale etnologiei și folclorului. Cînd am publicat cartea aceasta, m-am gîndit cu precădere la psihologi și la criticii literari. Cel calificat să propulseze cunoașterea simbolurilor este însă, mai mult decît oricine, istoricul religiilor: informațiile lui sînt în același timp mai complete și mai coerente decît cele de care dispun

psihologul și criticul literar; ele pătrund pînă la izvoarele înseși ale gîndirii simbolice. Numai în istoria religiilor găsim „arhetipurile"; psihologii și criticii literari operează doar cu variante aproximative.

Planul cărții

Primele patru capitole ale cărții au fost elaborate în perioade diferite și pentru cititori variați[7]. Capitolele I și al II-lea sînt însoțite de un număr minim de note; baza lor documentară era deja constituită fie în propriile noastre lucrări anterioare, fie în ale altor cercetători. Capitolele al III-lea și al IV-lea cuprind, dimpotrivă, note și referințe mai numeroase. Materialele reunite în ele reprezintă fiecare în parte studii monografice utile chiar independent de interpretarea pe care le-o propunem. Ultimul capitol, care servește și de concluzie generală, conține și el un aparat bibliografic redus. Subiectul abordat era prea vast ca să îngăduie o expunere în același timp și atent documentată, și extrem de concisă.

Cu excepția acestui ultim capitol, studiile diferite grupate în succesiunea dată n-au fost gîndite în vederea alcătuirii unei cărți: fiecare dintre ele răspundea totuși, în ideea autorului, unei

---

[7] Capitolul al IV-lea datează din 1938 (a se vedea *Zalmoxis*, vol. II, pp. 131 *sq.*); al III-lea este din anul 1946 (a se vedea *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. CXXXIV, iulie–decembrie, 1947–1948, pp. 5 *sq.*). Substanța capitolelor I și al II-lea a făcut obiectul conferințelor noastre din Ascona, 1950–1951 (cf. *Eranos-Jahrbuch*, vol. XIX și XX), precum și al unui articol în *Journal de Psychologie*.

singure și aceleiași probleme: structura simbolismului religios. Fiecare capitol prezintă un simbolism sau o familie de simboluri, maniera de a le trata variind însă de la un caz la altul. Simbolismul „Centrului", studiat în primul capitol și care continuă rezultatele altor cercetări, anterioare, este expus sintetic, fără referiri la imixtiunile „istoriei". Prima parte a acestui capitol pune tocmai problema validității unei astfel de prezentări de ansamblu a simbolului și schițează sumar raporturile dintre psihologie și istoria religiilor.

Al doilea capitol analizează simbolismul Timpului și al „ieșirii din Timp" într-o unică arie culturală: India antică. Al treilea capitol abordează simbolismul nodurilor, pe două planuri complementare: după ce s-a limitat la indo-europeni, utilizînd îndeosebi cercetările lui Georges Dumézil, el încearcă o comparație între aceste date și simbolismele paralele ale altor culturi arhaice. Mai ales în acest capitol vor fi evaluate avantajele și limitele investigației istorice și ale analizei morfologice și se va face mai bine înțeleasă necesitatea de a folosi succesiv cele două metode complementare menționate. Al patrulea capitol, închinat unui grup de simboluri solidare (Lună–Ape–Fertilitate etc.), constituie o descriere de tip morfologic care își propune evidențierea structurilor. În sfîrșit, ultimul capitol reia rezultatele tuturor investigațiilor precedente întreprinse din unghiuri diferite, în vederea unei integrări sistematice a simbolismului magico-religios.

Psihologul va fi interesat mai curînd de primele două capitole și de ultimul. Cititorul mai grăbit

s-ar putea dispensa de lectura tuturor analizelor și referințelor din capitolele al III-lea și al IV-lea. N-am socotit oportun să suprimăm aceste note. Pericolul studiilor despre simbolism vine dintr-o generalizare pripită. Profanii sînt înclinați să se mulțumească cu primele mărturii ce le cad sub ochi și să construiască îndrăznețe interpretări „generale" ale simbolismelor. Am ținut să prezentăm cel puțin două eșantioane de analiză a simbolurilor, spre a evidenția cît de nuanțate și de complexe sînt în realitate lucrurile. Pe de altă parte, am vrut să punem la dispoziția psihologilor și a criticilor literari, a filozofilor chiar, cîteva dosare documentare destul de cuprinzătoare, pentru a le putea folosi la nevoie, potrivit cu interesele lor. Nu rareori întîlnim în cărțile psihologilor și ale criticilor literari o documentație istorico-religioasă mai mult decît insuficientă, de-a dreptul greșită: cărțile din care își culeg informațiile sînt, cel mai adesea, opera unor amatori lipsiți de orice simț critic sau a unor „teoreticieni" izolați[8].

---

[8] Freud a crezut că poate descoperi „originea" religiilor în complexul Œdip, apărut dintr-un paricid primordial, paricid repetat pe cale rituală în „sacrificiile totemice". El și-a elaborat teoria — care pare să aibă încă girul psihanaliștilor — în 1911–1912, folosind ipoteza „hoardei primordiale" a lui Atkinson, și pe cea a „sacrificiului-comuniune totemic" a lui Robertson–Smith. În momentul în care Freud își elabora explicația asupra sentimentului religios și își închipuia că a găsit „originea" religiilor, cele două ipoteze citate nu se mai bucurau de nici un credit în rîndul etnologilor și al istoricilor religiilor competenți. Chiar dacă Freud îl va fi citit pe Frazer și va fi cunoscut concluziile la care ajunsese acesta, anume: *nonuniversalitatea* totemismului ca fenomen socio-religios (este necunoscut în multe triburi „primitive") și *extrema raritate* a „sacrificiilor-comuniune totemice" (*patru* cazuri

Nespecialiștii pretind, pe bună dreptate, că nu se pot substitui etnologilor și istoricilor religiilor, că nu dispun nici de mijloacele, nici de răgazul necesar pentru a întreprinde cercetări de amploare în aceste domenii și că se văd astfel constrînși să se mulțumească cu lucrările „generale" pe care le au la îndemînă. Din păcate, cel mai frecvent nespecialiștii dau peste „lucrările generale" cele mai mediocre sau, dacă au mai mult noroc, li se întîmplă nu o dată să citească greșit sau prea grăbit.

De aceea, am rezistat tentației de a suprima aparatul bibliografic: poate că, în loc să recurgă la elucubrațiile penibile și depășite ale diletanților sau ale „teoreticienilor", care au dorit mai ales să-și susțină propriile explicații generale, unii nespecialiști vor simți nevoia unui contact direct cu ansamblul lucrărilor de etnologie și de istorie a religiilor. Literatura psihologică și în special cea psihanalitică și-au obișnuit cititorul cu expunerile prolixe ale „cazurilor" individuale. Se consa-

---

numai — și încă inegal confirmate — pentru mai multe sute de triburi totemice!), *Totem und Tabu* a apărut totuși în volum în 1913 și a fost de atunci reeditat continuu și tradus în numeroase limbi... (S-ar putea invoca întru disculparea lui Freud apariția în 1912 a celebrei cărți a lui Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* lucrare prețioasă din multe puncte de vedere, uneori aproape genială, dar supărător lipsită de bază. Mult mai bine informat decît Freud, Durkheim cădea în aceeași greșeală de metodă, străduindu-se să găsească în totemism „originea" religiilor. Acest eminent savant ar fi avut de cîștigat dacă ar fi ținut seamă de lucrările colegilor săi etnologi și antropologi, care dovediseră destul pînă atunci că totemismul *nu reprezintă cel mai vechi strat al religiilor australiene* și, mai mult chiar, că *el este absent din multe culturi arhaice* risipite pe suprafața pămîntului.)

cră adeseori pagini întregi descrierii amănunțite a viselor sau a reveriilor unor subiecți. În Anglia, a apărut un volum de șapte sute de pagini consacrat „mitologiei viselor" unui singur individ. De comun acord, psihologii consideră indispensabilă prezentarea *in extenso* a oricărui „caz" particular, iar, atunci cînd se resemnează să mai suprime cîte ceva, o fac totdeauna cu părere de rău: idealul lor ar fi să poată publica dosarele integrale. Cu atît mai mult trebuie să procedăm în același mod în cazul studierii unui simbolism: va trebui să-l prezentăm în liniile lui mari, dar și cu nuanțele, cu variantele, cu ezitările lui.

Problema centrală și cea mai dificilă rămîne, evident, interpretarea. În principiu, chestiunea validității unei hermeneutici se poate ridica oricînd. Prin multiple confruntări de informații, cu ajutorul unor aserțiuni clare (texte, rituri, monumente simbolice) și al aluziilor pe jumătate învăluite, putem demonstra la obiect ce „vrea să spună" un simbol sau altul. Problema se poate pune însă și din alt unghi: cei ce folosesc simbolurile își dau oare seama de toate implicațiile teoretice ale acestora? Dacă, de exemplu, studiind simbolismul Arborelui Cosmic, afirmăm că acest Arbore se află în „Centrul Lumii", înseamnă că toți membrii societăților care cunosc asemenea Arbori Cosmici sînt în aceeași măsură conștienți de simbolismul integral al „Centrului"? Validitatea simbolului ca formă de cunoaștere nu depinde însă de puterea de înțelegere a unui individ sau a altuia. Texte și monumente simbolice dovedesc din plin că, cel puțin pentru anumiți membri ai unei societăți arhaice, simbolismul „Centrului" era transparent în întregul lui; restul

societății se mulțumea „să participe“ la simbolism. De altfel, sînt dificil de precizat limitele unei astfel de participări: ea variază în funcție de un număr nedeterminat de factori. Tot ce putem spune este că *actualizarea* unui simbol nu este mecanică: ea se află în relație cu tensiunile și cu alternanțele vieții sociale, în ultimă instanță cu ritmurile cosmice.

Dar toate eclipsările și aberațiile pe care le poate suferi un simbolism prin simplul fapt că este *trăit* nu infirmă validitatea hermeneuticii lui. Să luăm un exemplu din altă categorie de fapte: ca să apreciem simbolismul *Divinei Commedia*, este necesar să întrebăm milioanele de cititori răspîndiți pe tot globul ce înțeleg ei citind această carte dificilă, sau, mai bine, ce a simțit și ce a gîndit Dante însuși scriind-o? Dacă e vorba de o operă poetică mai liberă, altfel zis dependentă mai direct de „inspirație“ — de exemplu, produsele romantismului german —, nici nu ne este îngăduit, în vederea interpretării simbolismului pe care ele îl implică, să luăm în considerație ceea ce autorii gîndeau despre creațiile personale. Este sigur că un autor nu epuizează de cele mai multe ori semnificația operei lui. Simbolismele arhaice reapar spontan chiar și în operele scriitorilor „realiști“, care nu știu nimic despre astfel de simboluri.

De altfel, controversa aceasta în jurul limitelor legitime ale hermeneuticii simbolismelor e cu totul inutilă. Am văzut că miturile se degradează, iar simbolurile se laicizează, dar ele nu dispar niciodată, cum n-au dispărut nici din cea mai pozitivistă dintre civilizații — cea a secolului al XIX-lea. Simbolurile și miturile vin de mult prea

departe: ele fac parte din ființa umană și este cu neputință să nu le găsim în oricare ipostază existențială a omului în Cosmos.

*

Ținem să mulțumim și aici savantului și prietenului nostru Georges Dumézil, profesor la Collège de France, care a avut bunăvoința să citească și să corecteze o primă redactare a capitolului al III-lea, și în mod deosebit prietenului nostru drag dr. Jean Gouillard, care a avut amabilitatea de a corecta restul manuscrisului.

Paris, mai 1952

CAPITOLUL I

SIMBOLISMUL „CENTRULUI"

Psihologie și istorie a religiilor

Mulți necunoscători invidiază vocația istoricului religiilor. Ce ocupație mai nobilă și mai propice îmbogățirii spiritului decît să ai a face cu marii mistici ai tuturor religiilor, să-ți petreci viața printre simboluri și mistere, să citești și să înțelegi miturile tuturor popoarelor? Profanii își închipuie că un istoric al religiilor se simte la el acasă oriunde — în miturile grecești sau egiptene, ca și în mesajul autentic al lui Buddha ori în misterele daoiste sau în riturile secrete de inițiere ale societăților arhaice. Poate că ei nu se înșală în întregime cînd și-l imaginează pe istoricul religiilor solicitat de probleme mari și reale, ocupat cu descifrarea simbolurilor celor mai grandioase și a miturilor celor mai complexe și mai elevate din imensa masă de fapte care i se oferă. În realitate însă, situația e cu totul alta. Numeroși istorici ai religiilor sînt atît de absorbiți de domeniul lor, încît dincolo de el nu știu mult mai mult despre miturile grecești sau egiptene, despre mesajul lui Buddha, despre tehnicile daoiste sau șamanice decît un amator care a reușit să-și orienteze lecturile. Cei mai mulți sînt într-adevăr familiarizați doar cu un biet mic sector din imensa arie a istoriei religiilor. Din păcate, chiar această zonă atît de modestă este, cel mai des,

exploatată la suprafață: descifrare, editare și traducere de texte; încercare de cronologie și studiere a influențelor; monografie istorică sau repertoriu al monumentelor ș.a.m.d. Închis într-un subiect inevitabil limitat, istoricul religiilor încearcă adeseori sentimentul că și-a sacrificat frumoasa carieră spirituală visată în tinerețe pentru un scrupul de probitate științifică.

Dar probitatea științifică excesivă a lucrărilor sale l-a înstrăinat pînă la urmă de publicul cultivat. Cu cîteva foarte rare excepții, istoricii religiilor nu sînt citiți dincolo de cercul restrîns al colegilor și al discipolilor lor. Publicul nu le mai citește cărțile fie pentru că sînt prea tehnice, fie pentru că le găsește plicticoase; în ultimă instanță, ele nu prezintă nici un interes spiritual. Auzind repetîndu-se mereu ceea ce sir James Frazer, de exemplu, descrisese pe vreo douăzeci de mii de pagini — că tot ce a gîndit, a imaginat și a dorit omul societăților arhaice, toate miturile și riturile sale, toți zeii și toate experiențele sale religioase nu sînt decît o grămadă monstruoasă de sminteli, de cruzimi și de superstiții, din fericire abolite de progresul rațional al omului, auzind aproape necontenit același lucru, publicul s-a lăsat pînă la urmă convins și a încetat să se mai intereseze de studiul obiectiv al istoriei religiilor. O parte cel puțin din acest public caută să-și satisfacă legitima curiozitate citind cărți foarte proaste despre misterele piramidelor, miracolele tehnicilor Yoga, „revelațiile primordiale“ sau despre Atlantida — pe scurt, orientîndu-se spre groaznica literatură a diletanților, a neospiritualiștilor sau a pseudoocultiștilor.

Într-o anumită măsură, cei răspunzători se află printre noi, istoricii religiilor. Am ținut cu orice

preț să realizăm o istorie *obiectivă* a religiilor, fără să ne dăm totdeauna seama că ceea ce numeam *obiectivitate* se încadra de fapt în modalitățile de gîndire ale timpului nostru. Ne străduim de aproape un secol să conferim istoriei religiilor statutul de disciplină autonomă, fără să fi reușit; istoria religiilor continuă să fie confundată, după cum se știe, cu antropologia, etnologia, sociologia, cu psihologia religioasă și chiar cu orientalistica. Năzuind din toate puterile să dobîndească prestigiul unei „științe", istoria religiilor a trecut și ea prin toate crizele spiritului științific modern: istoricii religiilor au fost pe rînd — iar unii dintre ei sînt încă — pozitiviști, empiriști, raționaliști sau istoriciști. Mai mult, nici una dintre „módele" care au dominat succesiv istoria religiilor, nici una dintre explicațiile globale și sistematice date fenomenului religios nu se datorează unui istoric al religiilor; ele provin în întregime din ipotezele propuse de lingviști eminenți, de antropologi, de sociologi sau de etnologi, fiind acceptate, rînd pe rînd, de toată lumea, inclusiv de istoricii religiilor.

În momentul de față, situația se prezintă în felul următor: progres considerabil în informație, cu prețul unei specializări excesive și chiar al unui sacrificiu parțial al vocației noastre (căci cei mai mulți istorici ai religiilor au devenit orientaliști, clasiciști, etnologi etc.); dependență față de metodele elaborate de istoriografia sau sociologia modernă (ca și cum studierea istorică a unui rit sau mit ar fi exact același lucru cu istoria unei țări sau cu monografia unui popor primitiv oarecare). Pe scurt, s-a neglijat următorul fapt esențial: că în expresia „istorie a religiilor" accentul nu trebuie pus pe cuvîntul *istorie,* ci pe

religie. Pentru că, dacă există moduri numeroase de a aborda *istoria* — de la istoria tehnicii la cea a gîndirii umane —, numai unul dintre ele convine studierii *religiei:* asumarea faptelor religioase. Înainte de a face *istoria* unui lucru, este necesar ca lucrul respectiv să fie clar înțeles — în sine și pentru sine. De aceea, trebuie să subliniem aici importanța operei profesorului van der Leeuw, care a făcut atît de mult pentru fenomenologia religiei și ale cărui numeroase și strălucite lucrări au determinat în rîndurile publicului cultivat o înnoire a interesului pentru istoria religiilor în general.

Indirect, același interes a fost trezit de descoperirile psihanalizei și ale psihologiei abisale, în primul rînd de opera profesorului Jung. Într-adevăr, n-a trebuit mult timp pînă să se observe că vastul domeniu al istoriei religiilor constituie o mină inepuizabilă de elemente de comparație cu comportamentul psihicului individual sau colectiv, comportament cercetat de psihologi și analiști. Nimeni nu ignoră faptul că folosirea unor astfel de informații socio-religioase de către psihologi n-a întrunit totdeauna adeziunea istoricilor religiilor. Vom examina imediat obiecțiile aduse unor astfel de apropieri, adeseori, cu adevărat, prea temerare. Dar, trebuie s-o spunem dintru început, dacă istoricii religiilor și-ar fi abordat obiectul de cercetare dintr-o perspectivă mai spirituală, dacă ar fi făcut efortul de a pătrunde mai adînc simbolismul religios arhaic, multe interpretări psihologice sau psihanalitice, care par prea simple în ochii specialiștilor, n-ar mai fi fost sugerate. Psihologii au găsit în cărțile noastre materiale excelente, dar rareori explicații de pro-

funzime — și au fost determinați astfel să umple ei acest gol, substituindu-se istoricilor religiilor și avansînd ipoteze de ansamblu prea des pripite.

În cîteva cuvinte, dificultățile pe care trebuie să le depășim astăzi sînt următoarele: a) pe de o parte, optînd pentru prestigiul unei istoriografii obiective, „științifice", istoria religiilor este obligată să facă față obiecțiilor care pot fi aduse istoricismului ca atare; b) pe de altă parte, ea mai este constrînsă să răspundă provocării recente a psihologiei în general și a psihologiei abisale îndeosebi, care, începînd să lucreze direct cu materiale istorico-religioase, propun ipoteze de lucru mai fericite, mai fertile și, în orice caz, de mai mare răsunet decît cele curente la istoricii religiilor.

Pentru a înțelege mai bine aceste greutăți, să ne oprim la subiectul studiului de față: simbolismul „Centrului". Un istoric al religiilor are dreptul să ne întrebe: Ce înțelegeți prin acești termeni? Despre ce simboluri este vorba? Despre ce popoare și despre care culturi? Și istoricul religiilor ar putea continua: Știți că epoca lui Tylor, a lui Mannhardt și a lui Frazer e depășită; nu ne mai este îngăduit să vorbim astăzi despre mituri și rituri „în general", despre caracterul unitar al reacțiilor omului primitiv în fața Naturii. Astfel de generalități sînt abstracții, ca și cele despre „omul primitiv" în general. Concret este fenomenul religios, care se manifestă în și prin istorie; iar, din simplul fapt că se manifestă în istorie, el este limitat, este condiționat de istorie. Ce sens ar putea avea deci în istoria religiilor o expresie ca accesul ritual la nemurire? Trebuie să precizăm numaidecît despre ce nemurire este vorba. Căci, *a*

priori, nu avem siguranța că omenirea, în ansamblul ei, ar fi avut, în mod spontan, intuiția sau chiar dorința nemuririi. Vorbiți de „simbolismul Centrului". Cu ce îndreptățire? În calitate de istoric al religiilor? Putem generaliza atît de ușor? Ar trebui mai curînd să începem prin a ne întreba: În ce cultură și în urma căror evenimente istorice s-a cristalizat noțiunea religioasă de „Centru" sau cea de nemurire? Cum se integrează și cum se justifică aceste noțiuni în sistemul organic al unei culturi sau al alteia? În ce fel s-au răspîndit ele și printre care popoare? Abia după ce vom fi răspuns la aceste întrebări preliminare vom avea dreptul să generalizăm și să sistematizăm, să vorbim, în general, de rituri ale nemuririi sau de simboluri ale „Centrului". În caz contrar, veți face psihologie ori filozofie, teologie chiar — dar nu istorie a religiilor.

Consider că toate obiecțiile de mai sus sînt îndreptățite și, ca istoric al religiilor, înțeleg să țin seama de ele. Dar nu le socotesc insurmontabile. Știu foarte bine că avem de a face cu fenomene religioase și că, prin simplul fapt că sînt *fenomene*, că deci se manifestă, ni se dezvăluie, ele poartă, ca o medalie, amprenta momentului istoric în care au apărut. Nu există fapt religios „pur", în afara istoriei, în afara timpului. Cel mai nobil mesaj religios, cea mai universală experiență mistică, comportamentul cel mai general uman — precum teama religioasă, ritul, rugăciunea — se singularizează și se delimitează de cum se manifestă. Cînd Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat și a devenit Cristos, a trebuit să vorbească arameeana; el nu se putea comporta decît ca un evrea al timpului său — și nu ca

un yoghin, ca un daoist sau un șaman. Mesajul său religios, oricît de universal a fost, era condiționat de istoria veche și contemporană a poporului evreu. Dacă Fiul lui Dumnezeu s-ar fi născut în India, mesajul său oral ar fi trebuit să se conformeze structurii limbilor indiene și tradiției istorice și preistorice ale acestui conglomerat de popoare.

Se recunoaște ușor în această luare de atitudine întregul progres speculativ realizat de la Kant — care trebuie considerat un precursor al istoricismului — pînă la ultimii filozofi istoriciști sau existențialiști. Omul ca ființă istorică, concretă, autentică trăiește „în situație“. Existența lui autentică se realizează în istorie, în timp, în timpul *lui* — care nu este cel al tatălui său. Nu e nici timpul contemporanilor săi de pe alt continent sau chiar din altă țară. Și atunci, pe ce temei se vorbește de comportamentul omului în general? Acest om în general este o simplă abstracție. El există datorită unei neînțelegeri provenind din imperfecțiunea limbajului nostru.

Nu e locul aici să întreprindem critica filozofică a istoricismului și a existențialismului istoricist. O asemenea critică a fost făcută — și de către autori mai competenți decît noi. Să remarcăm totuși că ideea condiționării istorice a vieții spirituale umane reia, la alt nivel și cu alte mijloace dialectice, teoriile astăzi oarecum perimate ale condiționărilor geografice, economice, sociale, chiar fiziologice. Toată lumea e de acord că un fapt spiritual fiind unul *uman* este în mod necesar condiționat de tot ce concură la alcătuirea unui om, de la anatomie și fiziologie pînă la limbaj. Cu alte cuvinte, un fapt spiritual presu-

pune ființa umană integrală, deci și entitatea fiziologică, și omul social, și omul economic ș.a.m.d. Toate aceste condiționări nu reușesc totuși să epuizeze, singure, viața spirituală.

Un istoric al religiilor, spre deosebire de un istoric pur și simplu, operează cu fapte care, deși istorice, revelează un comportament depășind cu mult comportamentele istorice ale ființei umane. Dacă este adevărat că omul se găsește permanent „în situație", această situație nu este neapărat totdeauna *istorică*, adică determinată exclusiv de momentul istoric contemporan. Omul integral cunoaște și alte situații, pe lîngă condiția lui istorică, precum starea de vis ori de reverie sau de melancolie și de detașare ori de încîntare estetică sau de evadare etc. — nici una dintre ele nefiind „istorică", deși toate sînt la fel de autentice și de importante pentru existența umană ca și situația ei istorică. Omul cunoaște de altfel mai multe ritmuri temporale, nu numai timpul istoric, adică timpul său, contemporaneitatea istorică. E de ajuns să asculte o muzică bună ori să se îndrăgostească sau să spună o rugăciune, ca să iasă din prezentul istoric și să-și reintegreze prezentul etern al iubirii și al religiei. Îi e de ajuns chiar numai să deschidă un roman sau să asiste la un spectacol dramatic, pentru a găsi alt ritm temporal — l-am putea numi timp contractat —, care, oricum, nu este ritmul timpului istoric. S-a ajuns prea repede la concluzia că autenticitatea unei existențe depinde exclusiv de conștiința propriei istoricități. Această conștiință istorică joacă un rol destul de modest în conștiința umană — ca să nu mai vorbim de zonele inconștientului, care, și ele, aparțin ființei umane integrale. Cu cît

o conștiință este mai trează, cu atît își depășește propria istoricitate. E destul să ne amintim de misticii și înțelepții tuturor timpurilor, în primul rînd de cei din Orient.

Istorie și arhetipuri

Dar să trecem peste obiecțiile care s-ar putea aduce istoricismului și existențialismului istoricist și să revenim la problema noastră, adică la dilemele istoricului religiilor. Acesta, spuneam, uită prea des că are de a face cu un comportament uman arhaic și integral și că, prin urmare, rolul lui n-ar trebui să se reducă la *înregistrarea manifestărilor istorice ale acestui comportament;* că el ar trebui să facă efortul de a-i pătrunde mai adînc *semnificațiile* și articulațiile. Să luăm un singur exemplu. Se știe astăzi că unele mituri și simboluri au circulat în lumea întreagă răspîndite de anumite tipuri de cultură; că aceste mituri și simboluri nu sînt, așadar, descoperiri spontane ale omului arhaic, ci creații ale unui complex cultural bine delimitat, elaborat și vehiculat de anumite comunități umane; astfel de creații au fost difuzate pînă foarte departe de locul lor de origine și au fost asimilate de popoare și societăți care, altcum, nu le-ar fi cunoscut.

Cred că, studiind cu maximă rigoare relațiile dintre anumite complexe religioase și anumite forme de cultură și precizînd etapele răspîndirii acestor complexe, *etnologul* este îndreptățit să se declare satisfăcut de rezultatele cercetărilor sale. Ceea ce n-ar fi însă deloc cazul cu *istoricul religiilor:* acceptînd și preluînd rezultatele etnologiei,

el trebuie să-și pună și alte probleme: De ce un anume mit sau un anume simbol au putut fi difuzate? Ce dezvăluiau ele? De ce anumite detalii, chiar foarte importante, se pierd în timpul difuzării, pe cînd altele supraviețuiesc și în zilele noastre? În esență: *la ce au oferit răspuns aceste mituri și aceste simboluri ca să se fi bucurat de o astfel de răspîndire?* Întrebările acestea nu trebuie lăsate pe seama psihologilor, sociologilor sau filozofilor, deoarece nici unul dintre ei nu este atît de bine pregătit ca istoricul religiilor pentru a le găsi un răspuns.

E suficient un efort de informare în domeniu spre a constata că, difuzate sau descoperite spontan, simbolurile, miturile și riturile revelează totdeauna o situație-limită a omului, și nu doar o situație istorică; situație-limită, adică aceea pe care omul o descoperă cînd devine conștient de locul său în Univers. Istoricul religiilor își onorează obligațiile și se racordează la cercetările psihologiei abisale și chiar ale filozofiei mai ales în măsura în care clarifică situațiile-limită. Studiile de acest tip sînt posibile și, de altfel, au și fost începute. Atrăgînd atenția asupra supraviețuirii simbolurilor și temelor mitice în psihicul omului modern, arătînd că redescoperirea spontană a arhetipurilor simbolismului arhaic e un fapt comun tuturor oamenilor, fără deosebire de rasă și mediu istoric, psihologia abisală l-a eliberat pe istoricul religiilor de ultimele lui ezitări. Vom oferi imediat cîteva exemple de redescoperire spontană a unui simbolism arhaic și se va vedea atunci în ce fel pot fi ele instructive pentru un istoric al religiilor.

Se pot bănui deja perspectivele care s-ar deschide în fața istoriei religiilor, dacă ar ști să

profite de toate descoperirile sale și de cele ale etnologiei, sociologiei și psihologiei abisale. Întreprinzînd studierea omului nu numai ca ființă istorică, ci și ca simbol viu, istoria religiilor ar putea deveni — să ne fie iertat cuvîntul — o *metapsihanaliză*. Pentru că ar duce la o redeșteptare și la o redobîndire a conștiinței simbolurilor și arhetipurilor arhaice — vii sau fosilizate în tradițiile religioase ale întregii umanități. Am riscat termenul *metapsihanaliză*, deoarece este vorba de o tehnică mai spirituală, care urmărește în primul rînd să clarifice conținutul teoretic al simbolurilor și al arhetipurilor, să facă transparent și coerent ceea ce este în ele „aluziv", criptic sau fragmentar. Am putea vorbi la fel de bine de o nouă maieutică; așa cum Socrate, în *Theaitetos* (149 *a sq.*, 161 *e*), ajuta spiritului să nască ideile pe care acesta le conținea fără să o știe, tot astfel istoria religiilor ar putea face să se nască un om nou, mai autentic și mai complet; căci, prin studierea tradițiilor religioase, omul modern nu numai că ar redescoperi un comportament arhaic, dar, în plus, ar deveni și conștient de bogăția spirituală pe care un astfel de comportament o implică.

Maieutica aceasta realizată cu ajutorul simbolismului religios ar contribui și la eliberarea omului modern de provincialismul său cultural și, mai ales, de relativismul istoricist și existențialist. Pentru că, după cum vom vedea, omul se opune istoriei chiar atunci cînd se străduiește s-o înfăptuiască, chiar atunci cînd pretinde că nu e altceva decît „istorie". Și, în măsura în care omul își depășește momentul istoric și dă frîu liber dorinței de a retrăi arhetipurile, el se realizează ca ființă integrală, universală. În măsura în care se

opune istoriei, omul modern regăsește situațiile arhetipale. Pînă și somnul său și pornirile sale orgiastice sînt încărcate de o semnificație spirituală. Prin simplul fapt că descoperă înăuntrul ființei sale ritmurile cosmice — alternanța zi–noapte sau iarnă–vară, de exemplu —, el ajunge la o înțelegere mai deplină a destinului și a rostului său.

Tot cu ajutorul istoriei religiilor, omul modern ar putea regăsi simbolismul trupului său, care este un antropocosmos. Ceea ce diversele tehnici ale imaginației, îndeosebi tehnicile poetice, au realizat în acest sens înseamnă aproape nimic în raport cu perspectivele pe care le deschide istoria religiilor. Toate aceste elemente fundamentale încă supraviețuiesc, chiar și în omul modern; trebuie numai revitalizate și aduse la nivelul conștiinței. Redobîndind conștiința propriului său simbolism antropocosmic — care e numai o variantă a simbolismului arhaic —, omul modern va cîștiga o nouă dimensiune existențială, complet ignorată de existențialismul și istoricismul actuale: un fel de a fi autentic și major, care-l apără de nihilism și de relativismul istoricist, fără să-l sustragă totuși istoriei. Căci și istoria ar putea să-și găsească într-o zi adevăratul ei sens: acela de epifanie a unei condiții umane glorioase și absolute. E suficient să ne amintim cum a valorizat iudeo-creștinismul existența istorică, spre a înțelege în ce fel și în ce sens ar putea deveni istoria „glorioasă“ și chiar „absolută“.

Evident, n-am putea pretinde că studierea rațională a istoriei religiilor trebuie sau poate să se substituie experienței religioase înseși — și cu atît mai puțin experienței credinței. Totuși, maieutica prin intermediul simbolismului arhaic își va da roadele chiar și pentru o conștiință creștină.

Creștinismul a moștenit o foarte veche și foarte complexă tradiție religioasă, ale cărei structuri au supraviețuit în interiorul Bisericii, chiar dacă valorile spirituale și orientarea teologică s-au schimbat. Oricum, nimic din ceea ce în Cosmos constituie o manifestare a Slavei — vorbind în termeni creștini — nu-l poate lăsa indiferent pe credincios.

În sfirșit, studierea rațională a religiilor va pune în lumină un fapt insuficient remarcat pînă acum: anume că există o logică a simbolului, că cel puțin anumite grupuri de simboluri se dovedesc coerente, legate logic între ele[1], că, într-un cuvînt, pot fi exprimate sistematic, pot fi traduse în termeni raționali. Această logică internă a simbolurilor pune o problemă plină de consecințe: sînt anumite zone ale inconștientului individual sau colectiv guvernate, și ele, de *logos* sau avem de a face cu manifestări ale unui transconștient? Întrebarea n-ar putea căpăta răspuns doar prin psihologia abisală, deoarece simbolismele care o exprimă pe aceasta din urmă sînt constituite, de cele mai multe ori, din fragmente disparate și din manifestări ale unui psihic în criză, dacă nu în regresiune patologică. Pentru a surprinde adevăratele structuri și funcții ale simbolurilor, trebuie să ne adresăm inepuizabilului repertoriu al istoriei religiilor. Numai că, și aici, trebuie să știm să alegem: căci materialele noastre documentare conțin de multe ori forme decadente, aberante sau pur și simplu mediocre. Dacă vrem să ajungem la o înțelegere adecvată a simbolismului religios arhaic, sîntem obligați să procedăm selectiv, așa cum, pentru a ne face o idee despre o

[1] Vezi, mai jos, capitolul al III-lea: *„Zeul legător“ și simbolismul nodurilor*.

literatură străină, nu luăm la întîmplare primele zece sau o sută de volume pe care le găsim în prima bibliotecă publică. Să sperăm că istoricii religiilor vor împlini într-o zi această muncă de ierarhizare a materialelor lor documentare în funcție de valoarea și de starea acestora, așa cum au procedat colegii lor, istoricii literaturilor. Dar, și aici, sîntem abia la început.

Imaginea lumii

Societățile arhaice și tradiționale concep lumea înconjurătoare ca pe un microcosmos. Dincolo de hotarele acestei lumi închise începe domeniul necunoscutului, al nonformatului. Într-o parte, se află spațiul cosmizat, adică locuit și organizat, de cealaltă parte, în afara acestui spațiu familiar, este tărîmul necunoscut și înfricoșător al demonilor, al duhurilor rele, al morților, al străinilor; într-un cuvînt, haosul, moartea, noaptea. Imaginea aceasta a unei lumi-microcosmos locuite, înconjurate de regiuni pustii asimilate cu haosul sau cu împărăția morților, a supraviețuit chiar și în civilizațiile foarte evoluate, ca aceea a Chinei, a Mesopotamiei ori a Egiptului. Într-adevăr, texte numeroase identifică dușmanii pe cale să atace teritoriul național cu duhurile rele, cu demonii sau cu puterile haosului. Adversarii Faraonului, de exemplu, erau socotiți „fii ai ruinii, lupi, cîini" etc. Faraonul era asimilat cu zeul Rē, învingătorul dragonului Apophis, în timp ce dușmanii săi erau identificați cu acest dragon mitic[2]. Prin faptul că

[2] A se vedea lucrarea noastră *Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et Répétitions* (Gallimard, Paris, 1949), pp. 68 *sq.*

atacă și pun în primejdie stabilitatea și viața însăși a cetății (sau a oricărui alt teritoriu locuit și organizat), dușmanii sînt asimilați cu puterile demonice, căci se străduiesc să întoarcă acest microcosmos la starea de haos, deci să-l suprime. Distrugerea unei ordini stabilite, abolirea unei imagini arhetipale echivala cu o regresiune în haos, în preformal, în starea nondiferențiată care a premers cosmogoniei. Să remarcăm că aceleași imagini sînt folosite și în zilele noastre cînd trebuie exprimate primejdiile care amenință un anumit tip de civilizație: se vorbește mai ales de „haosul", de „anarhia", de „bezna" în care se va prăbuși „lumea noastră". Toate aceste expresii, ne dăm bine seama, semnifică abolirea unei ordini, a unui Cosmos, a unei structuri și recufundarea într-o stare fluidă, amorfă, în consecință haotică.

Conceperea adversarului sub forma unei făpturi demonice, veritabilă încarnare a puterilor răului, a supraviețuit și ea pînă în zilele noastre. Psihanaliza acestor imagini mitice care animă încă lumea modernă ne va arăta poate în ce măsură proiectăm asupra „dușmanilor" propriile noastre tendințe distructive. Problema depășește însă competența noastră. Ceea ce vrem să scoatem în relief este că, pentru lumea arhaică în general, dușmanii care amenințau microcosmosul erau primejdioși nu ca ființe umane (ca atare), ci pentru că întrupau forțele ostile și distructive. Este foarte probabil că sistemele defensive ale zonelor locuite și ale cetăților au fost la începuturi sisteme de apărare magică, deoarece toate — șanțuri, labirinturi, întărituri etc. — erau dispuse pentru a împiedica mai mult invazia duhurilor

rele decît atacul venit din partea oamenilor[3]. Chiar destul de tîrziu în decursul istoriei, în Evul Mediu de exemplu, zidurile cetăților aveau învestitura rituală de apărare împotriva Diavolului, a bolii și a morții. De altfel, simbolismul arhaic nu întîmpină nici o dificultate în asimilarea vrăjmașului uman cu Demonul sau cu Moartea. Pînă la urmă, rezultatul atacurilor lor — fie ele demonice sau militare — e totdeauna același: ruina, dezintegrarea, moartea.

Orice microcosmos, orice regiune locuită posedă ceea ce am putea numi un „Centru", adică un loc sacru prin excelență. Aici, în acest centru, sacrul se manifestă integral, fie sub forma de hierofanii elementare — ca la „primitivi" (de exemplu, centrele totemice, peșterile în care sînt înmormîntate *ciuringa* etc.) —, fie sub forma mai evoluată a epifaniilor directe ale zeilor, ca în civilizațiile tradiționale. Acest simbolism al Centrului nu trebuie însă considerat cu implicațiile geometrice ale spiritului științific occidental. Pentru fiecare asemenea microcosmosuri pot exista mai multe „centre". Cum vom vedea curînd, toate civilizațiile orientale — Mesopotamia, India, China etc. — cunosc un număr nelimitat de „Centre". Mai mult încă: fiecare dintre aceste „Centre" este considerat și chiar numit textual „Centrul Lumii". Cum e vorba de un *spațiu sacru*, dat de o hierofanie sau construit ritual, iar nu de un spațiu profan, omogen, geometric, existența unei pluralități de „Centre ale Pămîntului" în cuprinsul unei singure porțiuni locuite nu produce nici o con-

[3] Cf. W. J. Knight, *Cumaean Gates* (Oxford, 1936); Karl Kerényi, „Labyrinth-Studien" *(Albae Vigilae,* Amsterdam–Leipzig, 1911, fasc. XV).

tradicție[4]. Sîntem în prezența unei geografii sacre și mitice, singura efectiv *reală*, și nu a unei geografii profane, „obiective", într-un fel abstracte și neesențiale, construcție teoretică a unui spațiu și a unei lumi pe care nu le locuim și pe care deci nu le *cunoaștem*.

În geografia mitică, spațiul sacru este *spațiul real* prin excelență, căci, după cum s-a arătat recent[5], pentru lumea arhaică real este mitul, deoarece el povestește despre manifestările adevăratei realități: *sacrul*. Numai într-un astfel de spațiu luăm direct contact cu sacrul — fie materializat în anumite obiecte *(ciuringa*, reprezentări ale divinității etc.), fie manifestat în simbolurile hierocosmice (Stîlpul Lumii, Arborele Cosmic etc.). În culturile care posedă concepția despre cele trei regiuni cosmice — Cer, Pămînt, Infern —, „centrul" îl constituie punctul de intersecție al acestor regiuni. Aici e posibilă o rupere de nivel și, totodată, o comunicare între cele trei regiuni. Avem motive să credem că imaginea celor trei niveluri cosmice e destul de veche; o întîlnim, de exemplu, la pigmeii semang din peninsula Malacca: în centrul lumii, se înalță o stîncă uriașă, Batu-Ribn; dedesubtul ei, este Infernul. Altădată, din Batu-Ribn un trunchi de arbore se ridica spre

---

[4] A se vedea lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions* (Payot, Paris, 1949), pp. 315 *sq.* (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 337 *sq.* — *n.t.*).

[5] Cf. R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, I (Torino, 1948), p. V; *id.*, „Verità del Mito" (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. XXI, 1947–1948, pp. 104–116); G. van der Leeuw, „Die Bedeutung der Mythen" *(Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen, 1949, pp. 287–293); M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 350 *sq.* (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 375 *sq.* — *n.t.*).

cer[6]. Infernul, centrul pămîntului și „poarta“ cerului se află deci pe aceeași axă, prin ea înfăptuindu-se trecerea de la o regiune cosmică la alta. Am fi ezitat să credem în autenticitatea acestei teorii cosmologice a pigmeilor semang dacă n-am fi găsit dovezi că aceeași concepție fusese prefigurată încă din epoca preistorică[7]. Populația semang afirmă că *odinioară* un trunchi de arbore lega vîrful Muntelui Cosmic, Centrul Lumii, cu Cerul. Este o aluzie la o temă mitică extrem de răspîndită: altădată, comunicarea cu Cerul și legăturile cu divinitatea erau ușoare și „naturale“; în urma unei erori rituale, legăturile acestea au fost rupte, iar zeii s-au retras în înaltul cerurilor. Numai vracii, șamanii, preoții și eroii sau suveranii mai izbutesc să reia, trecător și doar în folosul lor, legăturile cu Cerul[8]. Mitul unui paradis primordial, pierdut în urma unei greșeli oarecare, este extrem de important — dar, deși se întîlnește oarecum cu subiectul nostru, nu-l putem discuta aici.

Simbolismul „Centrului“

Să revenim la imaginea celor trei regiuni cosmice legate, într-un „Centru“, printr-o axă. Această imagine arhetipală se întîlnește mai ales în civilizațiile paleoorientale. Numele sanctuarelor

---

[6] P. Schebesta, *Les Pygmées* (trad. fr., Paris, 1940), pp. 156 *sq.*

[7] Cf., de exemplu, W. Gaerte, „Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer *Zeit*: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme“ (*Anthropos*, IX, 1914, pp. 956–979).

[8] Cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Payot, 1951).

de la Nippur, Larsa și Sippar era *Dur-an-ki*, „Legătură între cer și pămînt". Babilonul avea o mulțime de nume, printre care „Casa Temeliei Cerului și a Pămîntului", „Legătură dintre Cer și Pămînt". Dar tot în Babilon se realiza legătura dintre Pămînt și tărîmurile inferioare, căci orașul fusese clădit pe *bāb-apsū*, „Poarta lui *apsū*", *apsū* desemnînd apele Haosului de dinaintea Creației. Aceeași tradiție o întîlnim la evrei. Stînca Ierusalimului pătrundea adînc în apele subpămîntene *(tehōm)*. Mișna menționează că Templul se află exact deasupra acestui *tehōm* (echivalentul ebraic al lui *apsū)*. Și, așa cum Babilonul avea „Poarta lui *apsū*", stînca Templului din Ierusalim cuprindea „gura lui *tehōm*". Tradiții asemănătoare se cunosc în lumea indo-europeană. La romani, de exemplu, *mundus* constituie punctul de întîlnire dintre tărîmurile inferioare și lumea pămînteană. Templul italic era locul de intersecție a lumii superioare (divine) cu cea pămînteană și cu cea subpămînteană (din infern; cf. *Le Mythe de L'Éternel Retour*, pp. 32 *sq.)*.

Orice oraș oriental se găsea, cu adevărat, în centrul lumii. Babilonul era o *Bāb-ilāni*, o „poartă a zeilor", căci pe acolo zeii coborau pe pămînt. Capitala suveranului chinez desăvîrșit se afla lîngă Arborele miraculos „Lemn Înălțat", *Jian-mu*, acolo unde se întîlnesc cele trei zone cosmice: Cerul, Pămîntul și Infernul. Și exemplele s-ar putea înmulți la nesfîrșit. Toate aceste orașe, temple sau palate, considerate Centre ale Lumii, sînt de fapt replici multiplicate după voie ale unei imagini arhaice: Muntele Cosmic. Arborele Lumii sau Stîlpul Central care susține nivelurile cosmice.

Simbolul unui Munte, al unui Arbore sau al unui Stîlp situați în Centrul Lumii este foarte răspîndit. Să amintim muntele Meru din tradiția indiană, Harā Berezaiti al iranienilor, Himinbjörg al vechilor germani, „Muntele Țărilor" din tradiția mesopotamiană, muntele Tabor din Palestina (care ar putea să însemne *tabbur*, adică „ombilic", *omphalos)*, muntele Gerizim — tot în Palestina, denumit limpede „buricul pămîntului", Golgotha — care, pentru creștini, se află în centrul lumii etc. (cf. *Traité*, pp. 321 *sq.* [trad. rom. Mariana Noica, 1992, pp. 343 *sq.* — *n.t.*]; *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 30 *sq.*). Teritoriul, orașul, templul sau palatul regal, pentru că se găsesc în „Centrul Lumii", adică pe vîrful Muntelui Cosmic, erau socotite locul cel mai înalt din lume — singurul pe care apele potopului nu l-au putut acoperi. „Pămîntul lui Israel n-a fost înecat de potop", spune un text rabinic. Iar, după tradiția islamică, locul cel mai înalt de pe pămînt este Ka'ba, deoarece „Steaua Polară dovedește că ea se află dinaintea centrului Bolții Cerești" (vezi textele din *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 33). Denumirile turnurilor și ale templelor sacre babiloniene atestă asimilarea lor cu Muntele Cosmic, cu Centrul Lumii deci: „Muntele Casei", „Casa Muntelui Tuturor Ținuturilor", „Muntele Furtunilor", „Legătura dintre Cer și Pămînt" etc. *Ziguratul* era propriu-zis un munte cosmic, adică o imagine simbolică a Cosmosului: cele șapte etaje ale lui reprezentau cele șapte ceruri planetare; urcîndu-le, preotul ajungea în vîrful Universului. Același simbolism susține enorma construcție a templului de la Barabudur, înălțată în chip de munte artificial. Ascensiunea lui echivalează cu o

călătorie extatică în Centrul Lumii; atingîndu-i terasa superioară, pelerinul înfăptuiește o rupere de nivel; el transcende spațiul profan și pătrunde într-o „regiune pură“. Ne aflăm în prezența unui „rit al centrului“ (a se vedea textele în *Traité*, pp. 323 *sq.* [trad. rom. Mariana Noica, 1992, pp. 344 *sq.* — *n.t.*]).

Vîrful Muntelui Cosmic este nu numai punctul cel mai înalt de pe Pămînt, ci și buricul Pămîntului, punctul din care s-a declanșat creația. „Cel Prea Sfînt a creat lumea ca un embrion“, afirmă un text rabinic. „Așa cum embrionul se dezvoltă din ombilic, tot astfel Dumnezeu a început crearea lumii din ombilic, de unde ea s-a răspîndit în toate direcțiile“. „Lumea a fost creată începînd cu Sionul“, spune alt text. Același simbolism în India antică: în *Ṛg Veda*, Universul este conceput ca o extensiune pornită dintr-un punct central (cf. *Traité*, p. 324 [trad. rom. Mariana Noica, 1992, pp. 345–346 — *n.t.*]; *Le Mythe*, p. 36).

Crearea omului, replică a cosmologiei, s-a produs tot într-un punct central, în Centrul Lumii. După tradiția mesopotamiană, omul a fost făurit în „buricul pămîntului“, acolo unde se află și *Dur-an-ki*, „Legătura dintre Cer și Pămînt“. Ohrmazd creează omul primordial, Gayōmard, în Centrul Lumii. Raiul în care a fost creat Adam din lut se află, bineînțeles, în Centrul Cosmosului. Paradisul era „buricul Pămîntului“ și, după o tradiție siriană, se găsea „pe un munte mai înalt decît toți ceilalți“. După cartea siriană *Peștera Comorilor*, Adam a fost creat în centrul pămîntului, chiar în locul unde avea să se ridice mai tîrziu Crucea lui Isus. Aceleași tradiții s-au păs-

trat în iudaism. Apocalipsul iudaic și *midrașul* precizează că Adam a fost plămădit în Ierusalim; înmormîntat apoi chiar în locul în care fusese creat, adică în Centrul Lumii, pe Golgotha, sîngele Domnului avea să-l răscumpere și pe el (a se vedea *Traité*, pp. 323 *sq.* [trad. rom. Mariana Noica, 1992, pp. 344 *sq.* — *n.t.*]; *Le Mythe*, pp. 32 *sq.*).

Varianta cea mai răspîndită a simbolismului Centrului este Arborele Cosmic, care se găsește în mijlocul Universului și care susține ca o axă cele trei Lumi. India vedică, China antică, mitologia germanică, precum și religiile „primitive" cunosc, sub forme diferite, acest Arbore Cosmic, ale cărui rădăcini se afundă pînă în Infern și ale cărui ramuri ating Cerul. În mitologiile central- și nord-asiatice, cele șapte sau nouă ramuri ale lui simbolizează cele șapte sau nouă niveluri cerești, adică cele șapte ceruri planetare. Nu e locul aici să insistăm asupra simbolismului complex al Arborelui Lumii[9]. Ceea ce ne interesează e rolul lui în „riturile centrului". În general, putem afirma că majoritatea arborilor sacri și rituali pe care-i întîlnim în istoria religiilor nu sînt decît replici, copii imperfecte ale acestui arhetip exemplar: Arborele Lumii. Cu alte cuvinte, toți arborii sacri sînt considerați că se află în Centrul Lumii, iar toți arborii rituali sau stîlpii, consacrați înaintea sau în timpul unei ceremonii religioase oarecare, sînt socotiți ca proiectați magic în Centrul Lumii. Să ne mulțumim cu cîteva exemple.

---

[9] Cf. lucrările noastre *Traité*, pp. 236 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 255 *sq.* — *n.t.*]; *Le Chamanisme*, pp. 244 *sq.*; despre simbolismul creștin al Crucii = Arbore Cosmic, vezi H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme* (Paris; 1951), pp. 61 *sq.*

În India vedică, stîlpul sacrificial *(yūpa)* este făcut dintr-un copac asimilat cu Arborele Universal. În timp ce e tăiat, preotul care oficiază sacrificiul îi adresează următoarele cuvinte: „Cu vîrful tău nu sfîșia Cerul, cu mijlocul tău nu vătăma aerul...". De unde se vede clar că este vorba chiar de Arborele Lumii. Din lemnul lui se întocmește stîlpul sacrificial, care devine un fel de pivot cosmic. „Înalță-te, o, Stăpîn peste păduri, pe culmile pămîntului!", așa este invocat el în *Ṛg Veda*, III, 8, 3. „Cu vîrful tău sprijini Cerul, cu mijlocul tău umpli văzduhul, cu piciorul tău întărești pămîntul", spune *Śatapatha Brāhmaṇa* III, 7, 1, 4.

Instalarea și consacrarea stîlpului sacrificial constituie un rit al Centrului. Asimilat cu Arborele Lumii, stîlpul devine la rîndul lui axă care leagă cele trei regiuni cosmice. Comunicarea dintre Cer și Pămînt devine posibilă prin intermediul acestui ax. Iar cel ce oficiază sacrificiul se ridică într-adevăr la cer, singur sau cu soția lui, pe acest stîlp transformat ritual în însăși Axa Lumii. Sprijinind de el o scară, sacrificatorul spune soției sale: „Vino, să urcăm la Cer!" Soția răspunde: „Să urcăm!" *(Śat. Br.* V. 2, 1, 9). Și încep să urce pe scară. În vîrf, la capătul stîlpului, sacrificatorul exclamă: „Am ajuns la cer!" *(Taittirīya Saṃhitā, Śat. Br.* etc.). Sau, escaladînd treptele crestate pe stîlp, el întinde mîinile (ca o pasăre aripile!) și, ajuns în vîrf, exclamă: „Am ajuns la Cer, la zei; am devenit nemuritor!" *(Taittirīya Saṃhitā* 1, 7, 9). „Într-adevăr, spune tot *Taittirīya Saṃhitā* (VI, 6, 4, 2), cel ce sacrifică își face o scară și o punte ca să atingă lumea cerească."

Puntea sau scara dintre Pămînt și Cer erau posibile pentru că se ridicau într-un Centru al

Lumii. Întocmai ca scara apărută în vis lui Iacov și care ajungea pînă la cer: „iar îngerii Domnului se suiau și se pogorau pe scară“ *(Facerea* 28, 11 *sq.* [trad. rom. Vasile Radu și Gala Galaction, 1939, p. 30 — *n.t.*]). Ritul indian se referă și el la nemurirea care se dobîndește ca urmare a ascensiunii la Cer. Cum o să vedem curînd, multe alte forme de acces ritual la un centru echivalează cu cucerirea nemuririi.

Asimilarea arborelui ritual cu Arborele Cosmic este și mai transparentă în șamanismul central- și nord-asiatic. Escaladarea unui astfel de arbore de către șamanul tătar simbolizează urcarea sa la cer. Într-adevăr, se practică pe arbore șapte sau nouă crestături, pe care, cățărîndu-se, șamanul declară cu absolută încredințare că urcă la cer. El descrie celor de față tot ce vede la fiecare dintre nivelurile cerești prin care trece. În al șaselea cer, proslăvește luna, în al șaptelea cer — soarele. La ultimul, al nouălea, se prosternă înaintea lui Bai Ülgen, Ființa Supremă, oferindu-i sufletul calului sacrificat[10].

Arborele șamanic nu e decît o replică a Arborelui Lumii, care se înalță în mijlocul Universului și pe al cărui vîrf se află Zeul suprem sau zeul solarizat. Cele șapte sau nouă crestături ale arborelui șamanic simbolizează cele șapte sau nouă ramuri ale Arborelui Cosmic, adică cele șapte sau nouă ceruri. Șamanul se simte de altfel solidar cu acest Arbore al Lumii prin alte raporturi mistice. Se consideră că, în visele sale inițiatice, viitorul șaman se apropie de Arborele Cosmic și primește din mîna Zeului însuși trei ramuri din acest Arbore, care îi vor sluji drept

---

[10] Cf. materiale și bibliografie în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 171 *sq.*

cadru pentru tobele sale[11]. Se cunoaște rolul capital pe care-l joacă toba în timpul ședințelor șamanice; șamanii intră în extaz în primul rînd cu ajutorul tobelor. Or, dacă reținem că *toba este lucrată din chiar lemnul Arborelui Lumii,* atunci înțelegem simbolismul și valoarea religioasă a sunetelor tobei șamanice: *bătînd în ea, șamanul se simte proiectat, în extaz, lîngă Arborele Lumii*[12]. Avem de a face cu o călătorie mistică în „Centru“, iar apoi în cel mai înalt dintre ceruri. *Această călătorie la Cer șamanul o întreprinde fie cățărîndu-se pe cele șapte sau nouă crestături în trepte ale stîlpului ceremonial, fie bătînd în tobă.* Dar ruptura nivelurilor cosmice care-i va îngădui ascensiunea sau zborul extatic prin Ceruri șamanul nu o poate realiza decît pentru că se socotește că se află în chiar Centrul Lumii; căci, după cum am văzut, numai într-un astfel de Centru este posibilă comunicarea dintre Pămînt, Cer și Infern[13].

Simbolismul ascensiunii

Cel puțin în cazul religiilor central-asiatice și siberiene, este foarte probabil că simbolismul Centrului e influențat de scheme cosmologice

---

[11] A.A. Popov, *Tavgijki. Materiali po etnografii avamskih i vedeevskih tavgicev* (Moscova–Leningrad, 1936), pp. 84 *sq.*; a se vedea *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 160 *sq.*

[12] Cf. E. Emscheimer, „Schamanentrommel und Trommelbaum“ (*Ethnos*, vol. IV, 1946, pp. 166–181).

[13] Urcarea inițiatică într-un arbore ceremonial se întîlnește și în șamanismul indonezian, sud-american (araucan) și nord-american (pomo), cf. *Le chamanisme*, pp. 122 *sq.*, 125 *sq.*

indo-iraniene și, în ultimă instanță, mesopotamiene. Importanța numărului 7, printre altele, pare s-o dovedească. Este însă necesar să facem o distincție clară între împrumutul unei *teorii cosmologice* elaborate în legătură cu simbolismul Centrului — cum ar fi, de exemplu, concepția despre cele șapte niveluri cerești — și *simbolismul* centrului în sine. Am văzut mai sus că acest simbolism este extrem de arhaic, că e cunoscut de pigmeii din peninsula Malacca. Și, chiar dacă am putea bănui o îndepărtată influență indiană asupra pigmeilor semang, tot ar mai rămîne de explicat simbolismul Centrului întîlnit pe monumentele preistorice (Munții Cosmici, cele patru fluvii, Arborele și spirala etc.). Mai mult chiar, s-a putut dovedi că simbolismul unei axe cosmice este cunoscut încă din culturile arhaice (acele *Urkulturen* ale școlii Graebner-Schmidt), în primul rînd de către populațiile arctice și nord-americane: stîlpul central al locuinței acestor popoare este asimilat cu Axa Cosmică. Ofrandele pentru divinitățile cerești se depun la baza lui, căci numai pe această axă ele pot urca pînă la cer[14]. Cînd forma locuinței se schimbă, iar coliba e înlocuită de iurtă (ca la păstorii-crescători din Asia Centrală), funcția mitică-rituală a stîlpului central este asigurată de deschizătura practicată în partea superioară a iurtei, pentru evacuarea fumului. Cu prilejul sacrificiilor, este introdus în iurtă un arbore, al cărui vîrf pătrunde prin această deschizătură. Arborele sacrificial, prin cele șapte ramuri ale lui, simbolizează cele șapte sfere cerești. Așa încît, pe de o parte, *casa este omologată cu Universul*, iar, pe de altă parte, *se*

[14] A se vedea *Le Chamanisme*, pp. 235 *sq*.

consideră că ea este așezată în Centrul Lumii, deschizătura pentru fum fiind orientată către Steaua Polară.

Vom reveni numaidecît asupra asimilării simbolice a locuinței cu „Centrul Lumii", căci ea dezvăluie unul dintre comportamentele cele mai instructive ale omului religios arhaic. Deocamdată, să ne oprim la riturile de ascensiune care au loc într-un „centru". Am văzut că șamanul tătar sau siberian se cațără pe un arbore, iar sacrificatorul vedic urcă pe o scară. Cele două rituri urmăresc același scop: ascensiunea la Cer. Un număr considerabil de mituri vorbesc de un arbore, de o liană, de o funie, de un fir de păianjen sau de o scară care leagă Pămîntul de Cer și prin mijlocirea cărora anumite ființe privilegiate urcă efectiv la cer. Aceste mituri au, bineînțeles, corespondente rituale — precum arborele șamanic sau stîlpul sacrificatorului vedic. Scara ceremonială joacă și ea un rol important. Să ne mulțumim cu cîteva exemple: Polyainos *(Stratagemata* VII, 22) vorbește de Kosingas, preot-rege al unor populații trace, care-și amenința supușii că-i va părăsi urcînd pe o scară de lemn pînă la zeița Hera; ceea ce probează că o astfel de scară rituală exista și că se credea că-l putea duce pe preotul-rege pînă la Cer. Ascensiunea celestă prin urcarea ceremonială a unei scări făcea probabil parte dintr-o inițiere orfică. Oricum, o găsim în inițierea mithraică. În misterele lui Mithra, scara (*climax*) ceremonială avea șapte trepte, fiecare din alt metal. După Celsus (Origene, *Contra Celsum* VI, 22), prima treaptă era de plumb și corespundea „cerului" planetei Saturn, a doua de cositor (Venus), a treia de bronz (Iupiter), a patra de fier

(Mercur), a cincea de „aliaj monetar" (Marte), a șasea de argint (Luna), a șaptea de aur (Soarele). Treapta a opta, ne spune Celsus, reprezintă sfera stelelor fixe[15]. Suind această scară ceremonială, inițiatul parcurge efectiv cele șapte ceruri, înălțîndu-se astfel pînă în Empireu. Tot așa cum se putea urca pînă în cer depășindu-se pe rînd cele șapte etaje ale *Ziguratului* babilonian sau cum se traversau diferitele regiuni cosmice escaladîndu-se terasele templului Barabudur, care constituia el însuși, după cum am văzut, un Munte Cosmic și o *imago mundi*.

Înțelegem ușor că scara inițierii mithraice era o Axă a Lumii și că se afla în Centrul Universului; altfel, ruperea nivelurilor n-ar fi fost posibilă. „Inițiere" înseamnă, se știe, moartea și învierea neofitului sau, în alte contexte, coborîrea în Infern urmată de ascensiunea la Cer. Moartea — inițiatică sau nu — este ruperea de nivel prin excelență. Din acest motiv, ea e simbolizată printr-o escaladă, iar, frecvent, ritualurile funerare utilizează scări sau trepte. Sufletul celui mort urcă potecile unui munte ori se cațără pe un arbore sau o liană, pînă la ceruri. Această credință se întîlnește mai peste tot în lume, din Egiptul antic pînă în Australia. Expresia obișnuită în asiriană pentru verbul „a muri" este: „a se agăța de munte". Tot astfel, în egipteană, *myny* — „a se agăța" — este un eufemism pentru „a muri". În tradiția mitică indiană, Yama, cel dintîi

---

15 Cf. materiale grupate în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 248 *sq*. Pentru simbolismul creștin al ascensiunii, vezi Louis Beirnaert, „Le Symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétiennes" (*Eranos-Jahrbuch*, XIX, Zürich, 1951, pp. 41–63).

mort, s-a cățărat pe un munte și a străbătut „trecătorile cele înalte“, ca să arate „multor oameni drumul“ — cum scrie *Ṛg Veda* (X, 14, 1). Calea morților din credințele populare uralo-altaice urcă în munți; Bolot, erou karakirghiz, ca și Kesar, rege legendar al mongolilor, pătrunde în lumea de dincolo, în chip de încercare inițiatică, printr-o peșteră situată în creștetul munților; șamanul coboară în Infern tot printr-o grotă. Egiptenii au păstrat în textele lor funerare expresia *asket pet* (*asket* = „treaptă“) pentru a arăta că scara de care dispune Rē este una adevărată, care leagă Pămîntul de Cer. „S-a așezat pentru mine scara, ca să-i văd pe zei“, spune *Cartea Morților*. „Zeii îi fac scară pentru ca, slujindu-se de ea, să se suie pînă la Cer“, mai spune aceeași *Carte a Morților*. În numeroase morminte din timpul dinastiilor vechi și mijlocii au fost găsite amulete în formă de scară (*maqet*) sau de trepte. Practica scării funerare a supraviețuit de altfel pînă în zilele noastre: mai multe populații asiatice primitive — ca loloșii, karenii etc. — instalează pe morminte scări rituale, pe care cei morți să poată urca la Ceruri[16].

Rezultă din cele spuse mai sus că scara este purtătoarea unui simbolism extrem de bogat și totodată perfect coerent; *ea întruchipează plastic ruptura de nivel care face posibilă trecerea de la un mod de existență la altul;* sau, în plan cosmologic, *care face posibilă comunicarea dintre Cer, Pămînt și Infern.* De aceea, scara și escaladarea

[16] A se vedea *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 96 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 108 *sq.* — *n.t.*]; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 420 *sq.*

joacă un rol considerabil atît în riturile și miturile de inițiere, cît și în riturile funerare, ca să nu mai vorbim de riturile intronării regale ori sacerdotale sau de cele ale căsătoriei. Or, faptul că simbolismul escaladării și al treptelor se întîlnește, după cum se știe, destul de des în literatura psihanalitică denotă că avem de a face cu un comportament arhaic al psihicului uman, și nu cu o creație „istorică", cu o inovație datorată unui anumit moment istoric (să zicem: Egiptul antic; India vedică etc.). Mă mulțumesc cu un singur exemplu de redescoperire spontană a acestui simbolism primordial[17].

Julien Green notează în *Jurnalul* său la 4 aprilie 1933: „În toate cărțile mele, ideea de frică sau de oricare altă emoție puternică pare legată într-un fel inexplicabil de o scară. Asta am observat-o ieri, trecînd în revistă romanele pe care le-am scris... (Urmează referirile.) Mă întreb cum am putut să repet atît de des acest efect, fără să bag de seamă. Cînd eram copil, visam că sînt urmărit pe o scară. Mama mea a cunoscut aceleași spaime în tinerețe; poate că mi-a rămas și mie ceva..." [trad. rom. Mircea Eliade, în *Insula lui Euthanasius*, 1943, p. 20; republicată în *Drumul spre centru*, 1991, p. 163; cf. și *Insula lui Euthanasius*, Humanitas, București, 1992, p. 19 — *n.t.*]

Știm acum de ce ideea de frică era legată la scriitorul francez de imaginea unei scări și de ce toate acele evenimente dramatice pe care le-a descris în opera lui — dragoste, moarte, crimă —

[17] A se vedea studiul nostru „Durohāna and the «Waking Dream»" (*Art and Thought. A volume in Honour of the Late Dr Ananda K. Coomaraswamy*, Londra, 1947, pp. 209 *sq.*).

s-au petrecut pe o scară. Escaladarea sau ascensiunea simbolizează *calea către realitatea absolută;* iar, în conștiința profană, apropierea de această realitate provoacă un sentiment ambivalent, de teamă și de bucurie, de atracție și de repulsie etc. În simbolismul scării, sînt implicate ideea sanctificării, a morții, a dragostei și a eliberării, fiecare dintre ele reprezentînd într-adevăr abolirea condiției umane profane, deci o rupere de nivel ontologic: prin dragoste, moarte, sfințenie, prin cunoaștere metafizică, omul trece, cum spune *Bṛihadāraṇyaka-Upaniṣad,* de la „ireal la realitate“.

Dar, să nu uităm, scara simbolizează toate aceste lucruri pentru că se consideră că se ridică într-un „centru“, pentru că face posibilă comunicarea dintre diferite niveluri ale ființei, pentru că, în sfîrșit, nu este decît o expresie concretă a scării mitice, a lianei sau a firului de păianjen, a Arborelui Cosmic sau a Stîlpului Universal — care leagă între ele cele trei zone cosmice.

Construirea unui „Centru“

Am constatat că nu numai templele se considerau că se află în „Centrul Lumii“, dar că orice loc sacru, orice loc care manifestă o inserție a sacrului în spațiul profan era socotit și el un „centru“. Aceste spații sacre se puteau și construi. Dar construirea lor era întru cîtva o cosmogonie, o creare a lumii — lucru firesc, atîta vreme cît, după cum am văzut, lumea a fost creată dintr-un embrion, dintr-un „centru“. Așa, de exemplu, construirea altarului vedic al focului reproducea crearea lumii, altarul fiind el însuși un microcosmos, o *imago mundi.* Apa cu care se

moaie lutul, spune *Śatapatha Brāhmaṇa* (I, 9, 2, 29; VI, 5, 1 *sq.* etc.). este Apa Primordială; lutul din temelia altarului este Pămîntul; pereții laterali reprezintă Atmosfera etc. (Ar fi poate necesar să adăugăm că o astfel de edificare implică în egală măsură construirea Timpului cosmic; de această problemă nu ne putem ocupa însă aici; cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 122 *sq.*)

Este deci inutil să insistăm: istoria religiilor înregistrează un număr considerabil de construcții rituale ale unui „Centru". Să remarcăm totuși un lucru, important din punctul nostru de vedere: pe măsură ce vechile locuri sacre, temple sau altare, își pierd eficacitatea religioasă, se descoperă și se aplică alte forme geomantice, arhitecturale sau iconografice, care pînă la urmă reprezintă, uneori foarte frapant, același simbolism al „Centrului". Să dăm un singur exemplu: construirea și funcția unei *maṇḍale*[18]. Acest cuvînt înseamnă „cerc"; traducerile tibetane îl redau cînd prin „centru", cînd prin „ceea ce înconjoară". În fapt, *maṇḍala* reprezintă o întreagă serie de cercuri, concentrice sau nu, înscrise într-un pătrat; într-o astfel de diagramă desenată pe pămînt cu firișoare de culori sau cu pulbere de orez colorată, vin să se așeze diferitele divinități ale panteonului tantric. O *maṇḍala* reprezintă astfel o *imago mundi* și totodată un panteon simbolic. Pentru neofit, inițierea consistă, între altele, în a pătrunde în diversele zone ale unei

---

[18] A se vedea lucrarea noastră *Techniques du Yoga* (Gallimard, 1948), pp, 185 *sq.*; Giuseppe Tucci, *Teoria e pratica del maṇḍala* (Roma, 1949); despre simbolismul *maṇḍalei*, vezi C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Zürich, 1944), pp. 139 *sq.*; *id.*, *Gestaltungen des Unbewußten* (Zürich, 1950), pp. 187 *sq.*

maṇḍale și în a-i atinge diversele niveluri. Ritul acesta al pătrunderii poate fi considerat echivalentul bine cunoscutului rit al mersului împrejurul unui templu (*pradakṣiṇā*) sau al ascensiunii progresive a unui templu din terasă în terasă pînă la „pămînturile pure“ ale planului său superior. Pe de altă parte, inițierea neofitului într-o *maṇḍala* poate fi omologată cu inițierea prin pătrunderea într-un labirint, unele *maṇḍale* avînd de altfel caracter net labirintic. O *maṇḍala* poate deține cel puțin o dublă funcție, ca și un labirint. Pe de o parte, inserția într-o *maṇḍala* desenată pe pămînt echivalează cu un ritual de inițiere; pe de altă parte, *maṇḍala* îl „apără“ pe neofit de orice putere nocivă din afară și-l ajută totodată să se concentreze, să-și găsească propriul „centru“.

Dar orice templu indian este, văzut de sus ori în proiecție pe un plan, o *maṇḍala*. Orice templu indian este, asemeni unei *maṇḍale*, în același timp un microcosmos și un panteon. Și atunci, pentru ce să se mai construiască o *maṇḍala*? De ce să mai fie nevoie de un nou „Centru al Lumii“? — Pur și simplu deoarece, pentru unii credincioși care simțeau nevoia unei experiențe religioase mai autentice și mai profunde, ritualul tradițional se dovedea fosilizat: construirea unui altar al focului sau urcarea teraselor unui templu nu le mai erau suficiente pentru a-și regăsi „Centrul“. Spre deosebire de omul arhaic sau de cel vedic, omul tantric avea nevoie de o *experiență personală* pentru a reînsufleți în conștiința sa anumite simboluri primordiale. Așa se explică de ce unele școli tantrice au renunțat la tipul de *maṇḍala* exterior și au recurs la forme de *maṇḍala* inte-

riorizante. Acestea pot fi de două feluri: 1. o construcție pur mentală, care îndeplinește rolul de „suport“ al meditației, sau, 2. o identificare a *maṇḍalei* în interiorul propriului corp. În primul caz, yoginul se introduce *mental* în interiorul unei *maṇḍale*, realizînd astfel un act de concentrare și totodată de „apărare“ împotriva distragerilor și tentațiilor. *Maṇḍala* „concentrează“: ea ferește de împrăștiere și de distragere. Identificarea *maṇḍalei* în propriul corp dezvăluie dorința de a identifica fiziologia mistică personală cu un microcosmos. O expunere mai amănunțită a pătrunderii, prin tehnici yogice, în interiorul a ceea ce am putea numi propriul „corp mistic“ ne-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru. E suficient să spunem că reactivarea succesivă a acelor *cakra* — a „roților“ (cercurilor) considerate a fi tot atîtea puncte de intersecție între viața cosmică și viața mentală — este omologată cu pătrunderea inițiatică în interiorul unei *maṇḍale*. Trezirea lui *Kuṇḍalinī* echivalează cu ruperea nivelului ontologic, deci cu o realizare plenară și conștientă a simbolismului „Centrului“.

Cum am arătat mai sus, *maṇḍala* poate fi, concomitent sau succesiv, suportul unui ritual concret ori al unei concentrări spirituale sau chiar al unei tehnici de fiziologie mistică. Această plurivalență, această capacitate de manifestare pe planuri multiple — chiar dacă omologabile — este o caracteristică a simbolismului Centrului în general. Și e ușor de înțeles pentru ce: pentru că fiecare făptură umană tinde, chiar inconștient, către Centru și către propriul său Centru, care-i conferă realitatea integrală, „sacralitatea“. Această dorință adînc înrădăcinată în om de a se găsi în

chiar inima realului, în Centrul Lumii, acolo unde se realizează comunicarea cu Cerul, explică folosirea excesivă a „Centrelor Lumii“. Am arătat mai sus că locuința umană este asimilată cu Universul, iar vatra sau deschizătura pentru fum — cu Centrul Lumii. Așa încît toate casele — ca toate templele, palatele, orașele — se află situate într-un singur și același punct comun, Centrul Universului.

Nu e însă aici o anume contradicție? Un întreg ansamblu de mituri, simboluri și ritualuri subliniază, în consens, *dificultatea de a pătrunde într-un centru;* o altă serie de mituri și rituri stabilesc, dimpotrivă, că *acest Centru este accesibil.* De exemplu, pelerinajul la Locurile Sfinte este dificil, dar orice intrare a oamenilor într-un lăcaș de închinăciune este un pelerinaj. Pe de o parte, Arborele Cosmic este inaccesibil, pe de altă parte, el se poate afla în orice iurtă. Drumul care duce la „Centru“ este presărat cu obstacole, totuși fiecare cetate, fiecare templu, fiecare locuință *se găsește* în Centrul Universului. Suferințele și „încercările“ prin care trece Ulise sînt extraordinare, și totuși orice *întoarcere acasă* „prețuiește“ cît întoarcerea lui Ulise în Itaca.

Toate acestea par să arate că omul *nu poate trăi decît într-un spațiu sacru,* în „Centru“. Observăm că un grup de tradiții atestă dorința omului de a se afla *fără efort* în „Centrul Lumii“, în timp ce alt grup insistă asupra *dificultății* și, ca urmare, asupra *meritului* de a putea pătrunde în el. Nu vrem să stabilim aici istoricul fiecăreia dintre aceste tradiții. Faptul că pe prima — cea care permite construirea „Centrului“ chiar în casa omului, cea a „facilității“ — o întîlnim aproape

pretutindeni ne determină să o considerăm cea mai semnificativă. Ea scoate în relief o anumită aspirație umană, pe care am putea-o numi *nostalgia paradisului*. Înțelegem prin aceasta dorința omului de *a se găsi mereu și fără efort* în Centrul Lumii, în inima realității și, pe scurt, de a depăși firesc condiția umană și a redobîndi condiția divină — un creștin ar spune: starea de dinainte de căderea în păcat[19].

N-am vrea să încheiem acest capitol înainte de a aminti un mit european care, deși nu privește decît indirect simbolismul și riturile Centrului, reușește să le integreze într-un simbolism și mai amplu. Este vorba de un amănunt din legenda lui Parsifal și a Regelui Pescar[20]. Vă aduceți aminte misterioasa boală care-l imobiliza pe bătrînul Rege, deținătorul secretului Graalului. De altfel, suferea nu numai el; totul împrejurul lui cădea în ruină, se părăginea: palatul, turnurile, grădinile; animalele nu se mai înmulțeau, pomii nu mai dădeau roade, izvoarele secau. Medici nenumărați încercaseră să-l vindece pe Regele Pescar — fără nici un rezultat. Zi și noapte soseau la curte cavaleri, și toți, de cum ajungeau, întrebau de sănătatea Regelui. Unul singur — sărac, necunoscut și chiar puțin caraghios — își îngădui să nu respecte ceremonialul și politețea de rigoare. Se numea Parsifal. Netinînd seamă de eticheta de curte, se îndreptă direct spre Rege și, apro-

---

[19] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 326 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 349 *sq.* — *n.t.*]; *Le Chamanisme*, pp. 417, 428 *sq.*

[20] *Perceval*, éd. Hucher, p. 466; Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge, 1920), pp. 12 *sq.* Același motiv mitic se întîlnește în ciclul lui sir Gawain (Weston, *ibid.*).

piindu-se de el, îl întrebă fără ocol: „Unde se află Graalul?“ În clipa aceea, totul se transformă: Regele se ridică din patul de suferință, rîurile și izvoarele reîncep să curgă, vegetația renaște, castelul își recapătă ca prin minune vechea înfățișare. Cele cîteva cuvinte ale lui Parsifal fuseseră suficiente ca să regenereze Natura întreagă. Dar aceste cîteva cuvinte conțineau problema centrală, singura care-l putea interesa nu numai pe Regele Pescar, ci și Cosmosul în întregul lui: Unde se află realul adevărat, sacrul, Centrul vieții și izvorul nemuririi? Unde se găsea Sfîntul Graal? Nimeni nu se gîndise pînă la Parsifal să pună întrebarea lui, centrală, iar lumea pierea din cauza acestei indiferențe metafizice și religioase, din cauza acestei lipse de imaginație și a absenței dorinței de real.

Acest mic detaliu al unui grandios mit european dezvăluie cel puțin o latură ignorată a simbolismului Centrului: nu numai că există o solidaritate intimă între viața Universului și salvarea omului, dar *e suficient să se pună problema salvării,* e suficient să se pună problema centrală, adică *problema,* pentru ca viața cosmică să se regenereze la nesfîrșit. Căci, adeseori, moartea — cum pare să o arate acest fragment mitic — nu este decît consecința nepăsării noastre față de nemurire.

CAPITOLUL AL II-LEA

SIMBOLISME INDIENE ALE TIMPULUI ȘI ETERNITĂȚII

Funcția miturilor

Miturile indiene, înainte de a fi „indiene", sînt „mituri", fac parte adică dintr-o categorie specială de creații spirituale ale umanității arhaice și, ca atare, pot fi comparate cu orice alt grup de mituri tradiționale. Înainte de a prezenta mitologia indiană a Timpului, este necesar să amintim sumar raporturile intime existente între Mitul în sine, ca formă originală a spiritului, și Timp. Căci dincolo de funcțiile specifice pe care le îndeplinește în societățile arhaice și asupra cărora ne putem îngădui să nu ne oprim aici, mitul este important și prin ceea ce ne dezvăluie despre structura timpului. Așa cum admitem cu toții astăzi, un mit povestește fapte care s-au petrecut *in principio*, adică „la începuturi", într-un moment primordial și atemporal, într-un interval de *timp sacru*. Timpul acesta mitic sau sacru este calitativ diferit de timpul profan, de durata continuă și ireversibilă în care se înscrie existența noastră cotidiană și desacralizată. Cînd se narează un mit, se reactualizează într-un anume fel timpul sacru în care s-au petrecut evenimentele evocate. (De altfel, tocmai din acest motiv, în societățile tradiționale miturile nu pot fi povestite oricînd și oricum, ci numai în perioadele sacre, în hățișuri și noaptea, sau în jurul focului înainte de ori după ritualuri etc.).

Într-un cuvînt, se consideră că mitul se petrece într-un timp — dacă ne e îngăduit termenul — intemporal, într-un moment fără durată, așa cum unii mistici și filozofi își reprezintă eternitatea.

Constatarea aceasta este importantă, deoarece rezultă că recitarea miturilor nu rămîne fără consecințe pentru cel ce le rostește și pentru cei care le ascultă. Prin simpla narare a unui mit, timpul profan este — cel puțin simbolic — abolit: povestitor și ascultători sînt proiectați într-un timp sacru și mitic. Am încercat să arătăm în altă parte[1] că abolirea timpului profan prin imitarea modelelor exemplare și prin actualizarea evenimentelor mitice constituie o notă specifică a oricărei societăți tradiționale și că această notă, singură, este suficientă pentru a diferenția lumea arhaică de societățile noastre moderne. Societățile tradiționale s-au străduit, în mod conștient și voit, să suprime periodic Timpul, să șteargă trecutul și să regenereze Timpul printr-o serie de ritualuri care reactualizau într-un anumit fel cosmogonia. Putem renunța acum la o extindere a discuției, care ne-ar îndepărta prea mult de subiect. Ne mulțumim să amintim că un mit îl desprinde pe om din timpul lui, din timpul lui individual, cronologic, „istoric", proiectîndu-l, cel puțin simbolic, în Marele Timp, într-un moment paradoxal care nu poate fi măsurat pentru că e lipsit de durată. Ceea ce înseamnă că mitul implică o rupere de Timp și de lumea înconjurătoare, că realizează o deschidere către Marele Timp, către Timpul sacru.

Prin simplul fapt că ascultă un mit, omul își uită condiția profană — „situația istorică", cum se

[1] A se vedea *Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et Répétitions* (Paris, Gallimard, 1949), pp. 83 *sq.* și *passim.*

obișnuiește să se spună astăzi. Nu este absolut necesară participarea la o civilizație istorică pentru a putea spune despre cineva că se află într-o „situație istorică". Australianul care se hrănește cu insecte și cu rădăcini se găsește și el într-o „situație istorică", adică într-o situație bine delimitată, exprimată printr-o anumită ideologie și bazată pe un anumit tip de organizare socială și economică; în cazul nostru, existența australianului reprezintă foarte probabil o variantă a situației istorice a omului paleolitic. Căci expresia „situație istorică" nu implică neapărat „istoria" în înțelesul major al termenului, ci numai condiția umană ca atare, o condiție guvernată de un anumit sistem de comportamente. Un australian, ca și un ins aparținînd unei civilizații mult mai evoluate — un chinez, de exemplu, sau un hindus ori un fermier dintr-o țară europeană —, cînd ascultă un mit uită întru cîtva condiția lor particulară, fiind proiectați într-o altă lume, într-un Univers care nu mai este bietul lor mărginit Univers zilnic.

Amintim că, pentru fiecare dintre acești indivizi, pentru australian ca și pentru chinez, hindus ori țăranul european, miturile sînt *adevărate*, deoarece sînt *sacre*, deoarece vorbesc despre Ființe și evenimente sacre. Prin urmare, recitînd sau ascultînd un mit, se reiau legăturile cu sacrul și cu realitatea, depășindu-se astfel condiția profană, „situația istorică". Se depășesc, cu alte cuvinte, condiția efemeră și suficiența obtuză, care sînt zestrea oricărei ființe umane prin simplul fapt că orice ființă umană este „neștiutoare", altfel zis că se identifică pe sine și că identifică Realul cu propria sa situație parti-

culară. Căci ignoranță înseamnă în primul rînd acea falsă identificare a Realului cu ceea ce fiecare dintre noi *pare că este* sau *pare că posedă*. Politicianul crede că singura și adevărata realitate este puterea politică, un milionar este convins că reală e numai bogăția, un erudit gîndește la fel despre cercetările lui, despre cărțile și laboratoarele lui ș.a.m.d. Aceeași tendință o vădesc și oamenii mai puțin civilizați, „primitivii“ și „sălbaticii“. Cu deosebirea că, pentru aceștia, miturile sînt încă vii, împiedicîndu-i astfel să se identifice complet și permanent cu nonrealitatea. Recitarea periodică a miturilor năruie zidurile înălțate de iluziile existenței profane. Mitul reactualizează neîntrerupt Marele Timp și, prin aceasta, îi proiectează pe ascultători într-un plan suprauman și supraistoric, care, între altele, îngăduie celor ce ascultă să-și apropie o Realitate cu neputință de atins în planul existenței individuale profane.

Mituri indiene ale Timpului

Unele mituri indiene ilustrează într-un mod deosebit de elocvent acestă funcție capitală de „spulberare“ a timpului individual și istoric și de actualizare a Marelui Timp mitic. Vom da în acest sens un exemplu celebru, desprins din *Brahmavaivarta Purāṇa*, pe care regretatul Heinrich Zimmer l-a rezumat și comentat în cartea sa *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*[2]. Acest

[2] Vezi Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* (edited by Joseph Campbell, Washington, 1946, The Bollingen Series, VI), pp. 3 *sq.* [trad. rom. realizată de Sorin Mărculescu: *Introducere în civilizația și arta indiană*, cu o *Introducere* de Ion Frunzetti, Editura Meridiane, București, 1983].

text are meritul de a fi atribuit întîia oară Marelui Timp calitatea de instrument de cunoaștere și deci de eliberare din legăturile Māyei.

După biruința sa asupra dragonului Vṛtra, Indra se hotărăște să refacă și să înfrumusețeze reședința Zeilor. Viśvakarman, artizanul divin, izbutește să termine, după un an de lucru, un palat magnific. Totuși, Indra nu se arată mulțumit: el vrea să mărească și mai mult construcția, să o facă mai grandioasă, fără seamăn în lume. Istovit de efort, Viśvakarman i se plînge lui Brahmā, Zeul Creator. Acesta îi făgăduiește să-l ajute și intervine pe lîngă Viṣṇu, Ființa Supremă, căruia Brahmā însuși îi era un simplu instrument. Viṣṇu promite să-l readucă pe Indra la realitate.

Într-o bună zi, Indra primește în palatul său un copil zdrențăros. Era Viṣṇu însuși, care luase acestă înfățișare ca să-l umilească pe Regele Zeilor. Nedezvăluindu-i-se cine este de fapt, îi spune lui Indra „copilul meu" și începe să-i vorbească despre nenumărații Indra care populaseră pînă atunci Universurile fără număr. „Viața și domnia unui Indra, îi spune el, țin 71 de eoni (un ciclu, o *mahā-yuga*, cuprinde 12 000 de ani divini, adică 4 320 000 de ani); o zi și o noapte a lui Brahmā fac cît 28 de existențe ale lui Indra. Iar existența unui Brahmā măsurată astfel, în zile și nopți ale lui Brahmā, se întinde pe numai 108 ani. Un Brahmā urmează altui Brahmā; se culcă unul, un altul se scoală. Nu pot fi numărați. Fără capăt este șirul acestor Brahmā — ca să nu mai vorbim de cîți Indra!... Dar cine va socoti numărul Universurilor, fiecare cu un Brahmā și un Indra al lui? Dincolo de cel mai îndepărtat orizont, dincolo de orice spațiu închipuit, Universurile se

nasc și dispar la nesfîrșit. Asemeni corăbiilor ușoare, aceste Universuri plutesc pe apa limpede și fără fund care e corpul lui Vișnu. Din fiecare por al corpului său, un Univers răzbate o clipă, apoi dispare. Te-ai semeți să le numeri? Te-ai încumeta să socotești zeii tuturor acestor Universuri — Universuri de acum și Universuri apuse?"

În timp ce copilul vorbea, o procesiune de furnici pătrunse în sala cea mare a palatului. Rînduită pe o lățime de doi metri, mulțimea furnicilor se scurgea șiruind pe pardoseală. Copilul le observă, se oprește, apoi, cuprins de uimire, izbucnește dintr-o dată în rîs. „De ce rîzi?" îl întrebă Indra. „Am văzut, o Indra, furnicile trecînd în șir lung. Fiecare dintre ele a fost cîndva un Indra. Ca și tine, fiecare, prin tăria credinței, s-a înălțat cîndva pînă la demnitatea de Rege al Zeilor. Acum însă, după mai multe transmigrări, fiecare a redevenit furnică. Armata aceasta de furnici este o armată de foști Indra..."

În urma acestei revelații, Indra înțelege zădărnicia orgoliului și a ambițiilor sale. Îl cheamă pe neîntrecutul arhitect Viśvakarman, îl răsplătește împărătește și renunță pentru totdeauna să extindă construcția palatului zeilor.

Intenția acestui mit este limpede. Evocarea amețitoare a nenumăratelor Universuri izvorînd din corpul lui Vișnu și dispărînd după o clipă a fost de ajuns ca să-l dezmeticească pe Indra, să-l determine adică să-și depășească orizontul mărginit și strict condiționat al „situației" sale de Rege al Zeilor. Am fi tentați să adăugăm chiar: al „situației" lui „istorice"; căci Indra se află învestit cu calitatea de Mare Șef Războinic al Zeilor într-un anumit moment istoric, într-o etapă anumită a grandioasei drame cosmice. Indra ascultă din chiar gura lui

Vișnu o *istorie adevărată:* autentica istorie a eternei creații și distrugeri a lumilor, față de care istoria lui personală, peripețiile sale eroice fără număr, culminînd cu biruința asupra lui Vṛtra, par a fi, într-adevăr, „false istorii", evenimente lipsite de semnificație transcendentală. *Istoria adevărată* îi revelează Marele Timp, timpul mitic, care este sursa autentică a oricărei ființe și a oricărui eveniment cosmic. Prin faptul că-și poate depăși „situația" istoricește condiționată și că izbutește să sfîșie vălul iluzoriu urzit de timpul profan, de propria sa „istorie" deci, Indra își vindecă orgoliul și ignoranța: în termeni creștini, el e „mîntuit". Iar funcția aceasta soteriologică a mitului acționează nu numai asupra lui Indra, ci și asupra fiecărei ființe umane care-i ascultă peripețiile. A transcende timpul profan, a regăsi Marele Timp mitic echivalează cu o revelare a realității ultime. O realitate strict metafizică, fără putință de a ne-o apropia altfel decît prin mituri și simboluri.

Acest mit are o urmare asupra căreia vom reveni. Pentru moment, să precizăm că această concepție despre Timpul ciclic și infinit, prezentată atît de pilduitor de Vișnu, este concepția panindiană a ciclurilor cosmice. Credința în crearea și distrugerea periodică a Universului apare atestată mai de mult, în *Atharva Veda* (X, 8, 39–40). Ea aparține de altfel unei *Weltanschauung* comune tuturor societăților arhaice.

Doctrina despre perioadele cosmice „Yuga"

India a elaborat totuși o doctrină a ciclurilor cosmice amplificînd în proporții tot mai înspăimîntătoare numărul creațiilor și al distrugerilor

periodice ale Universului. Unitatea de măsură a ciclului cel mai mic este *yuga*, „perioada". O *yuga* este precedată și urmată de o „auroră" și de un „crepuscul", care leagă „perioadele" între ele. Un ciclu complet sau o *mahā-yuga* este alcătuit din patru „perioade" de durată inegală, cel mai lung apărînd la începutul ciclului, iar cel mai scurt la încheierea lui. Numele acestor *yuga* sînt împrumutate din denumirile „aruncărilor" de la jocul cu zaruri. *Kṛta-yuga* (de la verbul *kṛ*, „a face, a îndeplini") înseamnă „perioada împlinită", echivalentă la jocul cu zaruri cu aruncarea cîștigătoare, rezultată din ieșirea zarului cu patru puncte. Căci, în tradiția indiană, numărul patru simbolizează totalitatea, plenitudinea și perfecțiunea. *Kṛta-yuga* este vîrsta desăvîrșită; de aceea e numită și *satya-yuga*, adică „perioada reală", adevărată, autentică, desăvîrșită. Din toate punctele de vedere este vîrsta de aur, epoca binecuvîntată în care domnesc dreptatea, fericirea, belșugul. În timpul unei *kṛta-yuga*, ordinea morală a Universului, *dharma*, este păzită în deplinătatea ei. Mai mult, ea e respectată spontan, fără constrîngere, de toată lumea, deoarece, în răstimpul unei *kṛta-yuga*, *dharma* se identifică într-un fel cu existența umană. Omul desăvîrșit din *kṛta-yuga* întrupează norma cosmică și, în consecință, legea morală. Viața lui este exemplară, arhetipală. În alte tradiții, extraindiene, vîrsta aceasta de aur corespunde erei paradisiace primordiale.

Perioada următoare, *tretā-yuga*, „triada", numită astfel după zarul cu trei puncte, marchează o primă regresiune. Oamenii nu mai respectă decît trei sferturi din *dharma*. Munca, suferința și moartea sînt acum apanajul omului. Datoria nu

se mai îndeplinește spontan, ci trebuie deprinsă. Natura proprie a fiecăreia dintre cele patru caste începe să se altereze. O dată cu *dvāpara-yuga* („perioadă" definită prin „doi"), pe pămînt acționează numai jumătate din *dharma*. Viciile și nenorocirile se înmulțesc, viața omului se scurtează și mai mult. În *kali-yuga*, „perioada rea", din *dharma* rămîne abia un sfert. Termenul *kali* desemnează zarul cu un singur punct, deci aruncarea cu care se pierde (personificată de altfel printr-un geniu rău); *kali* mai are sensul de „ceartă, discordie" și, în general, de cel mai rău dintr-un grup de ființe sau de lucruri. Omul și societatea ating în *kali-yuga* treapta cea mai de jos a dezintegrării. După *Viṣṇu Purāṇa* (VI, 24), sindromul *kali-yuga* se recunoaște prin faptul că în perioada aceasta numai proprietatea conferă poziția socială, că bogăția devine unica sursă de virtuți, patima și desfrîul — singurele legături dintre soți, ipocrizia și minciuna — singurele condiții de reușită în viață, sexualitatea — unicul izvor de plăceri, în timp ce religia exterioară, exclusiv ritualistă, e confundată cu spiritualitatea. De mai multe milenii trăim, bineînțeles, în *kali-yuga*.

Cifrele 4, 3, 2 și 1 indică în același timp durata descrescîndă a fiecărei *yuga* și diminuarea progresivă a *dharmei* coexistente, căreia îi corespunde de altfel scurtarea vieții omului, însoțită, după cum s-a văzut, de o slăbire accentuată a moravurilor și de un declin continuu al cunoașterii. De altfel, o școală indiană ca Pāñcarātra leagă de teoria ciclurilor o doctrină a „decăderii cunoașterii" *(jñāna-braṃśa)*.

Durata relativă a fiecăreia dintre cele patru *yuga* se poate calcula în diferite moduri: totul de-

pinde de valoarea atribuită anilor — dacă se iau în considerație ani umani sau ani „divini", aceștia numărînd, fiecare în parte, 360 de ani. Ne vom mulțumi cu cîteva exemple. După unele izvoare (*Manu* I, 69 *sq.*; *Mahābhārata* III, 12, 826), *kṛta-yuga* durează 4 000 de ani, plus 400 de ani ai „aurorei" și toți atîția ai „crepusculului"; urmează *tretā-yuga* de 3 000 de ani, *dvāpara*, de 2 000 de ani, și *kali-yuga*, de 1 000 de ani (plus „aurorele" și „crepusculele" corespunzătoare, bineînțeles). Un ciclu complet, o *mahā-yuga*, cuprinde așadar 12 000 de ani. Trecerea de la o *yuga* la alta se produce în cursul unui „crepuscul" care marchează o descreștere chiar în interiorul fiecărei *yuga*, toate încheindu-se prin cîte o perioadă de întuneric. Pe măsură ce lumea se apropie de sfîrșitul ciclului, deci de cea de a patra și ultima *yuga*, „întunericul" devine tot mai dens. Ultima *yuga*, cea în care ne aflăm acum, este de altfel considerată „perioadă a întunericului" prin excelență, deoarece, printr-un joc de cuvinte, a fost pusă în legătură cu numele zeiței Kālī, „Cea Neagră". Kālī este unul din multele nume ale Marii Zeițe, Śakti, soția zeului Śiva. Nu s-a pierdut din vedere nici apropierea dintre aceste nume al Marii Zeițe și termenul sanscrit *kāla*, „timp": Kālī ar fi așadar nu numai „Cea Neagră", ci și personificarea Timpului[3]. Oricare ar fi adevărul despre etimologia în discuție, o apropiere între *kāla* — „Timpul", Zeița Kālī și *kali-yuga* se justifică în plan structural: Timpul este „negru", pentru că e irațional, dur, nemilos, iar Kālī, ca orice Mare Zeiță, este stăpîna Timpului, a destinelor pe care le plăsmuiește și le împlinește.

---

[3] Cf. J. Prezyluski, „From the Great Godess to Kāla" (*Indian Historical Quarterly*, 1938, pp. 267 *sq.*).

Un ciclu complet, o *mahā-yuga*, se încheie printr-o „disoluție", printr-o *prālaya*, care se repetă într-un mod mai radical (*mahā-prālaya*, „Marea Disoluție") la sfîrșitul celui de al o mielea ciclu. Căci speculația ulterioară a amplificat și a reprodus la nesfîrșit ritmul primordial „creație — distrugere — creație", proiectînd unitatea de măsură *yuga* în cicluri din ce în ce mai vaste. Cei 12 000 de ani ai unei *mahā-yuga* au fost considerați „ani divini", fiecare durînd cîte 360 de ani, ceea ce dă un total de 4 320 000 de ani pentru un singur ciclu cosmic. O mie de astfel de *mahā-yuga* constituie o *kalpa* („formă"); 14 *kalpa* fac o *manvantāra*. (Poartă acest nume, deoarece se presupune că fiecare *manvantāra* e guvernată de un Manu, Regele-Strămoș mitic.) O *kalpa* măsoară o zi din viața lui Brahmā; altă *kalpa* — o noapte. O sută de acești „ani" ai lui Brahmā, însumînd deci 311 000 de miliarde de ani umani, alcătuiesc viața zeului. Durata aceasta considerabilă a vieții lui Brahmā nu ajunge totuși să epuizeze Timpul, pentru că zeii nu sînt eterni, iar creațiile și distrugerile cosmice se înlănțuie *ad infinitum*.

Ce se impune a fi reținut din această avalanșă de cifre este caracterul ciclic al timpului cosmic. De fapt, asistăm la repetarea fără sfîrșit a aceluiași fenomen (creație — distrugere — nouă creație), prefigurat în fiecare *yuga* („auroră" și „crepuscul"), dar realizat complet de o *mahā-yuga*. Viața lui Brahmā cuprinde astfel 2 560 000 de *mahā-yuga*, fiecare reluînd aceleași etape (*kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali*) și încheindu-se cu o *prālaya*, printr-o *ragnarök* (distrugere „definitivă", în sen-

sul de disoluție totală a Oului cosmic, care se petrece la fiecare sfîrșit de *kalpa* în decursul unei *mahā-prālaya.* Să precizăm că *mahā-prālaya* implică regresiunea tuturor „formelor" și a tuturor modurilor de existență într-o *prakṛti* originară nediferențiată. În plan mitic, nimic nu dăinuie în afara Oceanului primordial, pe apele căruia doarme Marele Zeu, Viṣṇu).

Pe lîngă deprecierea metafizică *a vieții umane ca istorie*[4] — care, proporțional și numai prin durata ei, produce o *eroziune* a tuturor *formelor,* epuizîndu-le substanța ontologică — și pe lîngă mitul *perfecțiunii începuturilor,* tradiție universală pe care o întîlnim și aici (mitul paradisului pierdut treptat, prin simplul fapt că *se realizează, capătă formă* și *durează),* ceea ce merită să ne rețină atenția în această orgie de cifre este *eterna repetare* a ritmului fundamental al Cosmosului: distrugerea și re-crearea lui periodică. Din acest ciclu fără început și fără sfîrșit, care este manifestarea cosmică a *māyei,* omul nu se poate smulge decît printr-un act de libertate spirituală (căci toate soluțiile soteriologice indiene se reduc la eliberarea prealabilă de iluzia cosmică și la libertatea spirituală).

Cele două mari heterodoxii, budismul și jainismul, acceptă în linii mari aceeași doctrină panindiană a timpului ciclic, pe care îl compară cu o roată avînd douăsprezece spițe (imaginea apare încă din textele vedice; cf. *Atharva Veda* X, 8, 4; *Ṛg Veda* I, 164, 115 etc.). Budismul adoptă ca unitate de măsură a ciclurilor cosmice *kalpa* (pāli:

[4] Despre toate acestea, a se vedea *Le Mythe de l'Éternel Retour,* pp. 170 *sq.* și *passim.*

kappa), divizată într-un număr variabil de ceea ce textele numesc „incalculabile“ *(asaṃkhyeya;* pāli: *asaṅkheyya).* Sursele pāli vorbesc în general de patru *asaṅkheyya* și o sută de mii de *kappa* (cf., de exemplu, *Jātaka,* p. 2). În literatura mahāyānică, numărul „incalculabilelor“ variază între 3, 7 și 33 și sînt puse în legătură cu activitatea lui Bodhisattva în diversele Cosmosuri. Decăderea progresivă a omului este marcată în tradiția budistă prin scurtarea continuă a duratei vieții umane. Astfel, după *Dīgha Nikāya* II, 2–7, în perioada primului Buddha, Vipassi, care a apărut cu 91 de *kappa* în urmă, viața omului dura 80 000 de ani; în vremea celui de al doilea Buddha, Sikhi (cu 31 de *kappa* în urmă) — 70 000 de ani ș.a.m.d. Al șaptelea Buddha, Gautama, apare în momentul în care viața omului ține numai 100 de ani, redusă la limita ei inferioară. (Vom întîlni același motiv în apocalipsele iraniene.) Totuși, pentru budism, ca și pentru întreaga speculație indiană, timpul este nelimitat; iar Bodhisattva se va întrupa ca să anunțe tuturor ființelor vestea cea bună, a salvării, *in aeternum.* Singura posibilitate de a ieși din timp, de a rupe cercul de fier al existențelor, este abolirea condiției umane și dobîndirea Nirvāṇei. De altfel, toate aceste „incalculabile“ și toți acești eoni fără număr au și o funcție soteriologică: simpla contemplare a spectacolului lor îl terorizează pe om și-l forțează „să-și dea seama“ că e nevoit să reia de la început, de miliarde de ori, aceeași existență evanescentă și să îndure aceleași chinuri fără sfîrșit — ceea ce îi exacerbează voința de evaziune, îl incită adică la transcenderea definitivă a condiției de „existent“.

Timp cosmic și Istorie

Să ne oprim o clipă asupra acestei chestiuni bine determinate: viziunea Timpului infinit, a ciclului fără sfîrșit al creațiilor și distrugerilor Universurilor, în ultimă instanță mitul eternei întoarceri, valorizat ca „instrument de cunoaștere" și ca mijloc de eliberare. În perspectiva Marelui Timp, orice existență este precară, evanescentă, iluzorie. Considerate în planul ritmurilor cosmice majore, deci din unghiul ciclurilor cosmice *mahā-yuga, kalpa, manvantāra,* nu numai existența umană și istoria în sine — cu toate imperiile și dinastiile ei, cu revoluțiile și cu contrarevoluțiile ei fără număr — se dovedesc efemere, într-un anume fel ireale, dar Universul însuși este golit de realitate, atîta vreme cît, după cum am văzut, Universurile se nasc necontenit din nenumărații pori ai corpului lui Vișṇu și dispar la fel de repede ca un balon de spumă care se sparge la suprafața apelor. Existența *în* Timp este, ontologic, o inexistență, o irealitate. În acest sens trebuie înțeleasă afirmația idealismului indian, în primul rînd a Vedāntei, potrivit căreia lumea este iluzorie, lipsită de realitate; e lipsită de realitate, deoarece durata ei este limitată, deoarece în perspectiva eternei întoarceri ea este o nondurată. Masa de față este ireală nu pentru că nu există în înțelesul propriu al cuvîntului, pentru că ar fi o iluzie a simțurilor noastre; căci ea nu este o iluzie — în acest moment precis ea există; dar rămîne iluzorie pentru că nu va mai fi peste zece mii sau o sută de mii de ani. Lumea istorică, societățile și civilizațiile clădite cu greu prin efortul a mii de generații, toate, sînt iluzorii,

pentru că, în planul ritmurilor cosmice, lumea istorică durează cît cuprinsul unei clipe. Trăgînd concluziile logice din lecția Timpului nesfîrșit și a Eternei Întoarceri, vedāntinul, budistul, *ṛṣi*-ul, yoginul, *sādhu*-ul etc. renunță la lume și caută Realitatea Absolută; pentru că numai cunoașterea Absolută îi ajută să se elibereze de iluzie, să destrame vălul Māyei.

Renunțarea la lume nu este totuși singura consecință pe care un indian e îndreptățit să o desprindă din descoperirea Timpului ciclic infinit. Astăzi începem să înțelegem mai bine că India a cunoscut nu numai negarea și refuzul total al lumii. Pornind tot de la dogma irealității funciare a Cosmosului, spiritualitatea indiană a elaborat și o cale care nu duce în mod necesar la asceză și la renunțarea la lume. Este calea pe care o propovăduiește, de exemplu, Kṛṣṇa în *Bhagavad-Gītā*[5]: *phala-tṛṣṇā-vairāgya*, adică „renunțarea la roadele propriilor fapte“, la profiturile care pot rezulta din acțiunile personale, nu însă la acțiunea în sine. Este calea pe care o relevă continuarea mitului despre Viṣṇu și Indra, asupra căruia ne-am oprit mai înainte.

Într-adevăr, umilit de revelația lui Viṣṇu, Indra renunță la vocația lui de zeu războinic și se retrage în munți spre a se consacra celui mai aspru ascetism. Cu alte cuvinte, el se pregătește să tragă concluzia care i se pare a fi singura logică după descoperirea irealității și a zădărniciei lumii. Indra se găsește în aceeași situație ca prințul Siddhārtha îndată după ce acesta își părăsise palatul și soțiile la Kapilavastu și-și începuse

[5] Cf., de exemplu, *Bhagavad-Gītā*, IV, 20; a se vedea lucrarea noastră *Techniques du Yoga* (Gallimard, Paris, 1948), pp. 141 *sq.*

chinuitoarele mortificări. Se punea însă întrebarea dacă un Rege al Zeilor, un soț, avea dreptul să desprindă astfel de concluzii dintr-o revelație de ordin metafizic, dacă renunțarea și asceza lui nu puneau cumva în pericol echilibrul lumii. Și, într-adevăr, după puțin timp, soția lui, regina Śacī, îndurerată că fusese părăsită, imploră ajutorul preotului-sfetnic Bṛhaspati. Luînd-o de mînă, acesta se apropie de Indra, căruia îi vorbește îndelung, nu numai despre virtuțile vieții contemplative, ci și despre importanța vieții active, despre viața care-și găsește realizarea deplină în această lume. Indra are astfel o a doua revelație: el înțelege că fiecare trebuie să-și urmeze calea și să-și împlinească chemarea, în esență deci — să-și facă datoria. Iar, cum menirea și datoria lui erau să rămînă Indra, își reia identitatea și își continuă faptele eroice, fără orgoliu și fără înfumurare, căci a înțeles zădărnicia oricărei „situații", fie ea și aceea de Rege al Zeilor...

Această urmare a mitului restabilește echilibrul: important nu e totdeauna să renunțăm la situația noastră istorică trudindu-ne în zadar să ne reunim cu Ființa Universală; important este să purtăm mereu în cuget perspectivele Marelui Timp, continuînd să ne îndeplinim datoria în timpul istoric. Este exact lecția pe care, în *Bhagavad-Gītā*, Kṛṣṇa o dă lui Arjuna. În India, aproape ca peste tot în lumea arhaică, această deschidere către Marele Timp, obținută prin recitarea periodică a miturilor, permite prelungirea nelimitată a unei anumite *ordini* — totodată metafizică, etică și socială —, ordine care nu conduce în nici un fel la idolatrizarea Istoriei; căci perspectiva Timpului mitic face din orice porțiune de timp istoric o iluzie.

Așa cum am văzut, mitul Timpului ciclic și infinit, spulberînd iluziile urzite de ritmurile minore ale Timpului — de timpul istoric adică —, relevă totodată precaritatea și, în cele din urmă, irealitatea ontologică a Universului, precum și calea eliberării noastre. Putem într-adevăr să ne salvăm din legăturile Māyei fie pe cale contemplativă, renunțînd la lume și practicînd asceza și tehnicile mistice aferente, fie pe cale activă, continuînd să rămînem în lume, dar fără să ne mai bucurăm de „roadele faptelor noastre" (*phala-tṛṣṇā-vairāgya)*. Și într-un caz, și în altul, important este să nu credem *doar* în realitatea formelor care se nasc și se dezvoltă în Timp; nu trebuie să pierdem din vedere niciodată că astfel de forme nu sînt „adevărate" decît în propriul lor plan de referință, dar că, ontologic, ele sînt lipsite de substanță. Timpul, cum am spus mai sus, poate deveni un instrument de cunoaștere în sensul că e suficient să proiectăm un lucru sau o ființă în planul Timpului cosmic, ca să ne dăm imediat seama de irealitatea lor. Funcția gnoseologică și soteriologică a unei astfel de schimbări de perspectivă, obținută prin deschiderea către ritmurile majore ale timpului, este pusă în lumină foarte convingător de anumite mituri legate de Māyā lui Viṣṇu.

Iată unul dintre aceste mituri, în varianta modernă și populară povestită de Sri Ramakrishna[6]. Cîștigînd favoarea lui Viṣṇu prin austerități fără

[6] *The Sayings of Sri Ramakrishna* (Madras, 1938), cartea IV, capitolul 22. Vezi altă versiune a aceluiași mit după *Matsya Purāṇa*, povestită de H. Zimmer, *Myths and Symbols*, pp. 27 *sq*. [trad. rom. cit. Sorin Mărculescu, 1983, pp. 100 *sqq*. — *n.t.*].

număr, unui ascet vestit, Nārada, îi apare în față zeul, care se oferă să-i îndeplinească orice dorință. „Arată-mi puterea magică pe care o are *māyā* ta", îi cere Nārada. Vișnu consimte și îi face semn să-l urmeze. După puțin timp, găsindu-se în plin soare pe un drum pustiu, iar lui Vișnu făcîndu-i-se sete, zeul îl roagă pe ascet să-i aducă apă din micul sat care se zărea la cîteva sute de metri în fața lor. Nārada aleargă și bate la ușa primei case care-i iese în cale. Îi deschide o fată deosebit de frumoasă. Ascetul o privește îndelung și uită pentru ce venise. Intră în casă, unde părinții tinerei îl primesc cu cinstea cuvenită unui sfînt. Și timpul trece. Nārada se căsătorește pînă la urmă cu fata și cunoaște bucuriile căsniciei și asprimea vieții de țăran. Se scurg așa doisprezece ani. Nārada are acum trei copii, iar după moartea socrului său devine stăpînul gospodăriei. În cursul celui de al doisprezecelea an însă, ploi torențiale inundă regiunea. Într-o noapte, turmele îi sînt înecate, casa i se prăbușește. Cu o mînă sprijinindu-și femeia, cu cealaltă ținîndu-și doi copii, iar pe umăr ducîndu-l pe cel mai mic, Nārada înfruntă anevoie apele. Însă povara e prea mare. Copilul cel mic alunecă și cade în unde, Nārada se desprinde de ceilalți doi și se zbate să-l găsească, dar e prea tîrziu: șuvoiul l-a dus cu el, departe. Între timp, apele îi înghit și pe ceilalți doi copii, apoi, după puțin, și pe mamă. Nārada e înfrînt la rîndul lui și puhoiul îl poartă fără simțire, ca pe o bucată de lemn. Cînd se trezește, aruncat pe o stîncă, își dă seama de toate nenorocirile care l-au lovit și izbucnește în hohote de plîns. Dar, deodată, aude un glas cunoscut: „Fiul meu, unde e apa pe care urma să

mi-o aduci? Te aștept de mai bine de o jumătate de ceas!“ Nārada întoarce capul și privește. În locul potopului care năruise totul, el vede cîmpurile pustii arzînd sub soare. „Înțelegi acum taina pe care o închide *māyā* mea?“ îl întreabă zeul.

De bună seamă, Nārada n-ar fi putut afirma că înțelesese totul; dar ceva esențial învățase: știa acum că Māyā cosmică a lui Vișṇu se manifestă prin Timp.

„Teroarea Timpului“

Mitul Timpului ciclic, adică al ciclurilor cosmice care se repetă la nesfîrșit, nu este o inovație a gîndirii indiene. După cum am arătat în altă parte[7], societățile tradiționale — cu reprezentările lor despre Timp atît de greu de înțeles tocmai pentru că ele se exprimă prin simboluri și ritualuri al căror sens profund ne rămîne uneori inaccesibil — societățile tradiționale imaginează existența temporală a omului nu numai ca o repetare *ad infinitum* a anumitor arhetipuri și fapte exemplare, ci și ca *o veșnică reluare dintru început*. Într-adevăr, simbolic și ritual lumea este re-creată periodic. Cosmogonia se repetă cel puțin o dată pe an, iar mitul cosmogonic servește și drept model pentru un mare număr de acțiuni: căsătoria, de exemplu, sau vindecările.

Care este sensul tuturor acestor mituri și al tuturor acestor rituri? Sensul e că lumea se naște, se năruie, piere și se naște din nou într-un ritm foarte precipitat. Haosul și actul cosmogonic care-i

[7] *Le Mythe de l'Éternel Retour*, passim.

pune capăt printr-o nouă creație sînt reactualizate periodic. Anul — sau ceea ce se înțelege prin acest cuvînt — echivalează cu crearea, dăinuirea și distrugerea unei lumi, a unui Cosmos. Este foarte probabil că această concepție despre crearea și nimicirea periodică a lumii, deși susținută de spectacolul morții și al învierii periodice a vegetației, nu e cu toate acestea o creație a societăților agricole. O întîlnim în miturile societăților preagricole, fiind, foarte plauzibil, o concepție cu structură lunară. Luna înregistrează, într-adevăr, cele mai ușor de sesizat periodicități și tocmai termenii referitori la lună au fost folosiți primii pentru a da expresie măsurării timpului. Ritmurile lunare marchează totdeauna o „creație“ (luna nouă), urmată de o creștere (luna plină), de o descreștere și o „moarte“ (cele trei nopți fără lună). Este foarte probabil că imaginea acestei eterne nașteri și morți a lunii să fi contribuit la cristalizarea intuițiilor primilor oameni asupra periodicității Vieții și Morții și să fi generat, ca urmare, mitul creării și distrugerii ciclice a lumii. Cele mai vechi mituri ale potopului dezvăluie o structură și o origine lunare. După fiecare potop, un Strămoș mitic dă naștere unei noi omeniri. Or, cel mai frecvent, acest Strămoș mitic capătă chip de animal lunar. (În etnologie se numesc astfel animalele a căror viață manifestă o anumită alternanță, în primul rînd apariții și dispariții periodice.)

Pentru „primitivi“ deci, Timpul este ciclic, lumea este periodic creată și distrusă, iar simbolismul lunar „naștere–moarte–renaștere“ capătă expresie într-un mare număr de mituri și rituri. De la o astfel de moștenire imemorială s-a pornit cînd a fost elaborată doctrina panindiană a vîrstelor lumii și a ciclurilor cosmice. Bineînțeles, imaginea arhetipală a eternei nașteri, morți și renașteri lunare a fost

sensibil modificată de gîndirea indiană. Este probabil că aspectul astronomic al unităților *yuga* a fost influențat de speculațiile cosmologice și astrologice ale babilonienilor, dar nu ne vom opri aici asupra acestor eventuale influențe istorice pe care India le va fi suferit din partea Mesopotamiei. Ce ne interesează acum este să punem în lumină faptul că, mărind tot mai cutezător durata și numărul ciclurilor cosmice, indianul avea în vedere un scop soteriologic. Înspăimîntat de numărul fără sfîrșit de nașteri și renașteri ale Universurilor, care era însoțit de un număr tot atît de urias de nașteri și renașteri umane guvernate de legea *karmei*, indianul se vedea într-un fel *obligat* să caute o ieșire din acestă roată cosmică și din aceste nenumărate transmigrări. Doctrinele și tehnicile mistice care urmăresc eliberarea omului din suferință și din ciclul infernal „viață–moarte–renaștere" își însușesc imaginile mitice ale ciclurilor cosmice, le amplifică și le folosesc în scopurile lor de prozelitism. Eterna întoarcere echivalează pentru indienii epocii postvedice — adică pentru indienii care descoperiseră „suferința existenței" — cu ciclul infinit de transmigrări generate de *karma*. Lumea de aici, iluzorie și efemeră, lumea *sāṃsārei*, a durerii și ignoranței, este lumea care se petrece sub semnul Timpului. Eliberarea din această lume și obținerea Salvării echivalează cu o eliberare de Timpul cosmic.

Simbolismul indian al abolirii Timpului

În sanscrită, cuvîntul *kāla* e folosit atît cu înțelesul de perioade de timp, de durate infinite, cît și cu cel de moment anumit — ca și în limbile europene (de ex., „What *time* is *now*?"). În cele

mai vechi texte, se subliniază caracterul temporal al tuturor Universurilor și al tuturor existențelor posibile: „Timpul a dat naștere la tot ce a fost și va fi“ *(Ataharva Veda* XIX, 54, 3). În Upanișade, Brahman, Spiritul Universal, Ființa Absolută, e conceput ca transcenzînd Timpul, precum și ca izvor și fundament a tot ce se manifestă în Timp: „Stăpîn peste tot ce a fost și va fi, el este totodată astăzi și mîine“ *(Kena-Up.* IV, 13). Iar Kṛṣṇa, revelîndu-i-se lui Arjuna ca Zeu Cosmic, îi spune: „Eu sînt Timpul [atot]puternic, distrugător de lumi, pus în mișcare aici spre a trage lumea înapoi“ *(Bhagavad-Gītā* XI, 32; [trad. rom. Sergiu Al-George, 1971, p. 83 — *n.t.*]).

După cum se știe, Upanișadele disting două ipostaze ale lui Brahman, Ființa Universală: „întruchipat și neîntruchipat, muritor și nemuritor, neclintit și mișcător, cel-care-ființează *(sat)* și Celălalt *(tyam)*“ *(Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* II, 3, 1; [trad. rom. Radu Bercea, 1993, p. 49 — *n.t.*]). Ceea ce înseamnă că atît Universul sub aspect manifest și nonmanifest, cît și Spiritul în modalitățile lui de condiționat și noncondiționat rezidă în Cel Unic, în Brahman, care cumulează toate polaritățile și toate opozițiile. Iar *Maitrī-Upaniṣad* (VII, 11, 8), precizînd această bipolaritate a Ființei Universale în planul Timpului, deosebește cele „două forme“ *(dve rupe)* ale lui Brahman (adică înfățișările celor „două naturi“ *(dvaitībhāva)* ale unei singure esențe *(tad ekam)*, precum „Timp și Fără-Timp“ *(kālaś cā akālaśka)*. Cu alte cuvinte, Timpul ca și Eternitatea sînt cele două aspecte ale aceluiași Principiu: în Brahman, *nunc fluens* și *nunc stans* coincid. *Maitrī-Upaniṣad* continuă: „Ceea ce precedă Soarele este Fără-Timp *(akāla)*

și nondivizat *(akala)*; dar ceea ce începe o dată cu Soarele este Timpul, care comportă diviziuni *(sakala)* și a cărui formă este Anul..."

Expresia „ceea ce precedă Soarele" ar putea fi înțeleasă, și în plan cosmologic, ca referire la perioada care a premers Creației — deoarece în intervalele dintre perioadele *mahā-yuga* sau perioadele *kalpa*, în cursul Marilor Nopți Cosmice, durata nu mai există —, dar această expresie se raportează mai ales la planul metafizic și soteriologic, indicînd adică situația paradoxală a celui care obține iluminarea, care devine un *jīvan-mukta*, un „eliberat în viață" și care, astfel, depășește Timpul, în sensul că nu mai participă la durată. *Chāndogya-Upaniṣad* (III, 11) afirmă, într-adevăr, că pentru Înțelept, pentru iluminat, Soarele rămîne nemișcat: „Iar după ce se va fi înălțat la zenit, nu se va mai înălța, și nu va mai coborî, ci va sta în mijloc de unul singur. Despre aceasta sînt versurile: «Acolo [adică în lumea transcendentală a lui *Brahman*] n-a apus și n-a răsărit niciodată...» Într-adevăr, pentru el nici nu răsare, nici nu apune, pentru el este în veci ziuă, pentru cel care știe astfel misterul *(upaniṣad)* acesta al lui *Brahman*" [trad. rom. Radu Bercea, 1993, p. 163].

Este vorba în toate acestea, de bună seamă, de o imagine sensibilă a transcendenței: la zenit, deci în înaltul bolții cerești, în „Centrul Lumii", acolo unde devin posibile ruperea nivelurilor și comunicarea între cele trei zone cosmice, Soarele (= Timpul) rămîne nemișcat pentru „cel ce știe"; *nunc fluens* se transformă paradoxal în *nunc stans*. Iluminarea, comprehensiunea realizează miracolul ieșirii din Timp. Clipa paradoxală a iluminării

e comparată în textele vedice și upanișadice cu fulgerul. Brahman se înțelege dintr-o dată, ca un fulger *(Kena-Up.* IV, 4, 4). „În fulger, Adevărul" *(Kaușītaki-Up.* IV, 2. Se știe că aceeași imagine: fulger–iluminare spirituală, se întîlnește în metafizica greacă și în mistica creștină).

Să ne oprim o clipă asupra acestei imagini mitice: zenitul — care este atît Piscul Lumii, cît și „Centrul" prin excelență, punctul infinitezimal prin care trece Axa Cosmică *(Axis Mundi).* Am arătat în capitolul precedent importanța acestui simbolism pentru gîndirea arhaică[8]. Un „Centru" reprezintă un punct ideal aparținînd nu spațiului profan, geometric, ci spațiului sacru, în care se poate realiza comunicarea cu Cerul sau cu Infernul; cu alte cuvinte, un „Centru" este locul paradoxal al rupturii nivelurilor, punctul din care se poate transcende lumea sensibilă. Dar, prin însuși faptul că se transcende Universul, lumea creată, se transcende implicit timpul, durata, obținîndu-se stasisul, prezentul etern intemporal.

Solidaritatea dintre actul transcenderii spațiului și actul transcenderii fluxului temporal este excelent ilustrată de un mit legat de Nașterea lui Buddha. *Majjhima-Nikāya* (III, p. 123) povestește cum, „abia născut, Bodhisattva își proptește tălpile pe suprafața pămîntului și, întors către nord, face șapte pași mari adăpostit sub o umbrelă albă. Privește apoi împrejur pămînturile toate și spune cu vocea lui de taur: «Eu sînt cel mai înalt din lume, eu sînt cel mai bun din lume, eu sînt cel mai în vîrstă din lume; aceasta este ultima mea naștere; altă existență de aici înainte nu voi mai avea»". Acest aspect mitic al Nașterii

[8] Cf. mai sus, p. 50 *sq.*

lui Buddha a fost reluat ulterior, cu unele variante, în textele Nikāya-Āgama, Vinaya și în biografiile lui Buddha[9]. *Saptā padāni* — cei șapte pași care-l duc pe Buddha în vîrful lumii — au căpătat și expresie plastică, în arta și în iconografia budistă. Simbolismul celor „Șapte Pași" este destul de transparent[10]. Enunțul „Eu sînt cel mai înalt din lume" *(aggo'ham asmi lokassa)* semnifică *transcendența spațială* a lui Buddha. El a atins cu adevărat „vîrful lumii" *(lokagge)* traversînd cele șapte etaje cosmice, cărora le corespund, se știe, cele șapte ceruri planetare. Prin aceasta însă, el transcende și timpul, deoarece în cosmologia indiană punctul din care a început creația este vîrful, ca atare locul cel mai „vechi". De aceea, Buddha exclamă: „Eu sînt cel mai în vîrstă din lume" *(jeṭṭho'ham asmi lokassa)*. Căci, atingînd vîrful cosmic, *Buddha devine contemporan cu începutul lumii.* În mod magic, el a abolit timpul și creația și se află în clipa atemporală care precedă cosmogonia. Ireversibilitatea timpului cosmic, lege cruntă pentru toți cei care trăiesc în iluzie, asupra lui Buddha nu mai acționează. Pentru el, timpul este reversibil și chiar poate fi cunoscut dinainte: căci Buddha cunoaște nu numai trecutul, ci și viitorul. Este important să subliniem ideea că Buddha, pe lîngă faptul că devine capabil să desființeze timpul,

---

[9] Într-o lungă notă din traducerea sa după *Mahāprajñāpāramitaśastra* de Nāgārjuna, dl Étienne Lamotte a reunit și a clasat textele cele mai importante; cf. *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, vol. I (Louvain, 1944), pp. 6 *sq*.

[10] Mircea Eliade, „Les Sept Pas du Bouddha" *(Pro Regno pro Sanctuario, Hommage Van der Leeuw*, Nijkerk, 1950, pp. 169–175).

poate și să-l parcurgă invers (*patiloman*, scr. *pratiloman*, „în sens contrar"), iar această aptitudine o vor deține și călugării budiști, precum și yoginii, care, înainte de a atinge starea de Nirvāṇa ori de *samādhi*, practică o „întoarcere în urmă" ce le permite să-și cunoască existențele anterioare.

„Oul spart"

Alături de această imagine a transcenderii spațiului și timpului prin traversarea celor șapte niveluri cosmice care-l proiectează pe Buddha în „Centrul" lumii și-i îngăduie totodată să-și integreze clipa atemporală ce precedă crearea lumii, mai există o imagine, care îmbină în chip fericit simbolismul spațiului cu cel al timpului. Într-un articol remarcabil, Paul Mus a atras atenția asupra următorului text din *Suttavibhaṅga*[11]: „Cînd o găină a făcut ouă, spune Buddha, opt sau zece sau douăsprezece, și cînd, după ce s-a cuibărit pe ele, le-a ținut la căldură și le-a clocit cît trebuie, unul dintre puișori, primul, cu vîrful ghearei sau cu ciocul sparge coaja și iese teafăr din ou, ce vom spune despre el — că este cel mai mare sau cel mai mic dintre toți puișorii? — Îl vom numi cel mai mare, venerabile Gotama, pentru că este cel mai vîrstnic dintre ei. — Tot astfel, o brahmane, între ființele care trăiesc în

---

[11] *Suttavibhaṅga, Pārājika* I, *I*, 4; cf. H. Oldenberg, *Le Bouddha* (trad. A. Foucher), pp. 364–365; Paul Mus, „La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique" (extras din *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, 1938–1939, Melun, 1939), p. 13.

necunoaștere și sînt ca și închise, prizoniere într-un ou, eu am spart coaja ignoranței și sînt singurul din lume care a dobîndit preafericita, universala demnitate de Buddha. Așadar, o brahmane, eu sînt cea mai în vîrstă, cea mai nobilă dintre ființe."

Cum spune Paul Mus, „o imagistică de o simplitate înșelătoare. Ca să o înțelegem mai bine, trebuie să ne amintim că inițierea brahmanică era considerată o a doua naștere. Numele cel mai frecvent al inițiaților era *dvija:* «născut de două ori, *twice-born*». Or, păsările, șerpii etc. primeau și ei același nume ca unii născuți din ou. Depunerea ouălor era asimilată cu «prima naștere», deci cu nașterea naturală a omului. Ieșirea din ou corespundea nașterii supranaturale a inițierii. De altfel, codurile brahmanice nu uită să stabilească principiul după care inițiatul este, din punct de vedere social, superiorul, mai marele în vîrstă decît noninițiatul, oricare ar fi raporturile de vîrstă fizică sau de rudenie dintre ei" (Mus, *op. cit.*, pp. 13–14).

Dar nu numai atît. „Cum s-ar fi putut descrie, chiar metaforic, nașterea supranaturală a lui Buddha punînd-o sub semnul similitudinii cu spargerea oului în care se afla închis, *in potentia*, «Primul născut» *(jyeṣṭha)* al Universului, fără ca ascultătorului să nu-i vină în minte, firesc, «oul cosmic» al tradițiilor brahmanice, din care a ieșit, în zorii timpurilor, Zeul primordial al creației, numit în diferite chipuri — Embrionul de Aur (Hyraṇya-garbha), Tatăl sau Stăpînul Creatorilor (Prajāpati), Agni (Zeul Focului și Focul Ritual) sau *brahman* (principiu sacrificial, «rugăciune», text al imnurilor etc., divinizat)?" (Mus, p. 14). Știm însă

că „oul cosmic“ este „identificat formal cu Anul, expresie simbolică a Timpului cosmic: *saṃsāra*, altă imagine a duratei ciclice, redusă la cauzele ei, corespunde deci exact oului mitic“ *(ibid.*, p. 14, nota 1).

În felul acesta, actul de transcendere a Timpului capătă expresie printr-un simbolism totodată cosmologic și spațial. A sparge învelișul oului înseamnă, în parabola lui Buddha, a desființa *saṃsāra*, roata existențelor, adică *a transcende atît Spațiul cosmic, cît și Timpul ciclic.* Și în cazul acesta, Buddha folosește imagini analoge celor cu care ne obișnuiseră Vedele și Upanișadele. Soarele imobil la zenit, din *Chāndogya-Upaniṣad*, este un simbol spațial care exprimă actul paradoxal al evadării din Cosmos cu aceeași forță cu care o face imaginea budistă a oului spart. Vom avea prilejul să întîlnim și alte asemenea imagini arhetipale folosite spre a simboliza transcenderea, prezentînd cîteva aspecte ale practicilor yogico-tantrice.

Filozofia Timpului în budism

Simbolismul celor Șapte Pași ai lui Buddha și cel al Oului Cosmic implică *reversibilitatea timpului* și va trebui să revenim asupra acestui proces paradoxal. În prealabil însă, trebuie să prezentăm în linii mari filozofia timpului elaborată de budism, în special de budismul mahāyānic[12]. Și

[12] Elementele acestei filozofii pot fi găsite în două volume de F. Șcerbațki „Buddhist Logic“ (Leningrad, 1930–1932, *Bibliotheca Buddhica)* și în amplul studiu al lui Louis de la Vallée-Poussin, „Documents d'Abhidharma: la Controverse

pentru budiști, timpul este un flux continuu *(saṃtāna)*, iar, datorită tocmai fluidității lui, orice „formă" care se manifestă în timp este nu numai perisabilă, ci și ontologic ireală. Filozofii Mahāyānei au reluat amplu ideea a ceea ce am putea numi instantaneitatea timpului, adică fluiditatea și, în ultimă instanță, nonrealitatea clipei prezente care se transformă necontenit în trecut, în nonexistență. Pentru filozoful budist, scrie Șcerbațki, „existența și nonexistența nu sînt înfățișările diferite ale unui lucru, ci *lucrul* în sine". Sau, cum spune Śantarakṣita, „natura oricărui existent este propria lui instantaneitate (alcătuită dintr-un număr enorm) de stasisuri și de distrugeri" *(Tattva-saṅgraha*, p. 197; Șcerbațki, *Buddhist Logic* I, pp. 94 *sq.)*. Distrugerea la care se referă Śantarakṣita nu e distrugerea empirică, de exemplu, a unui vas care se sparge căzînd la pămînt, ci neantizarea intrinsecă și continuă a oricărui existent angrenat în Timp. Motiv pentru care Vasubandhu scrie: „Deoarece neantizarea este instantanee și neîntreruptă, nu există mișcare (reală)"[13]. Mișcarea, deci și timpul în sine, durata, sînt pentru budism un postulat pragmatic, așa cum e considerat și egoul individual; dar, prin

---

du Temps" *(Mélanges chinois et bouddhiques*, V, Bruxelles, 1937, pp. 1–158). Vezi și S. Schayer, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy* (Cracovia, 1938) și Ananda K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona, 1947), pp. 30 *sq.*

[13] *Abhidharmakośa* IV, 1, citat de Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 58. Vezi traducerea comentată a lui Louis de la Vallée-Poussin, *L'Abhidharmokoça de Vasubandhu*, 5 vol. (Paris, 1923–1931).

calitatea ei de concept, mișcarea nu corespunde unei realități exterioare, căci este „ceva" construit de noi înșine. Fluiditatea și instantaneitatea lumii sensibile, continua ei neantizare reprezintă formula mahāyānică prin excelență folosită pentru a exprima irealitatea lumii temporale. Din concepția mahāyānică despre timp s-a desprins uneori concluzia că pentru filozofii Marelui Vehicol mișcarea este discontinuă, că „mișcarea e compusă dintr-o serie de imobilități" (Șcerbațki). Dar, după cum observă pe drept cuvînt Coomaraswamy *(op. cit.,* p. 60), o linie nu e alcătuită dintr-un șir nesfîrșit de puncte, ci se prezintă ca un continuum. Vasubandhu însuși spune: „clipele își iau necontenit zborul" *(nirantara-kṣaṇa-utpāda)*. Termenul *saṃtāna,* pe care Șcerbațki îl traduce prin „serie", etimologic înseamnă „continuum".

Toate acestea nu sînt lucruri noi. Logicienii și metafizicienii Marelui Vehicol n-au făcut altceva decît să ducă pînă la limitele lor extreme intuițiile panindiene asupra irealității ontologice a tot ce există în Timp. Fluiditatea ascunde irealitatea. Singura speranță și singura cale de salvare sînt Buddha, care a revelat Dharma (realitatea absolută) și a arătat drumul către Nirvāṇa. În predicile lui, Buddha reia neobosit tema centrală a mesajului său: tot ce e condiționat este ireal; și nu uită niciodată să adauge: „Asta nu sînt eu" *(na me so attā)*. Pentru că el, Buddha, este totuna cu Dharma și, în consecință, e „simplu, noncompus" *(asaṅkhata)* și „atemporal, fără-timp" *(akāliko,* cum spune *Aṅguttara Nikāya* IV, 359–406). De

multe ori, Buddha amintește că „transcende eonii“ *(kappātito... vipumatto)*, că „nu e om al eonilor“ *(akkapiyo)*, adică nu este prins cu adevărat în fluxul ciclic al timpului, că a depășit Timpul cosmic[14]. Pentru el, spune *Saṃyutta Nikāya* (I, 141), „nu există nici trecut, nici viitor“ *(na lassa paccha na purattham atthi)*. Pentru Buddha, toate timpurile sînt aduse în prezent *(Visuddhi Magga*, 411); ceea ce înseamnă că el a abolit ireversibilitatea timpului.

Prezentul-total, prezentul etern al misticilor este stasisul, nondurata. Transpusă în simbolismul spațial, nondurata — prezentul etern — este *imobilitatea*. Într-adevăr, pentru a denumi starea noncondiționată de Buddha sau de eliberat, budismul — ca și Yoga de altfel — folosește expresii care se referă la nemișcare, la stasis. „Cel a cărui gîndire e neclintită“ *(ṭhita-citto; Dīgha Nikāya* II, 157), „cel al cărui spirit e neclintit“ *(ṭhit'attā, ibid.* I, 57 etc.), „stabil, imobil“ etc. Să nu uităm că prima și cea mai simplă definiție pentru Yoga este cea dată de Patañjali însuși la începutul operei *Yoga-Sūtra* (I, 2): *yogaś cittavṛttinirodhaḥ*, adică: „Yoga este suprimarea stărilor de conștiință“. Suprimarea însă e numai scopul final. Yoginul începe prin „a opri“, prin „a imobiliza“ stările proprii de conștiință, fluxul său psihomental. (Sensul cel mai uzual al lui *nirodha* este de altfel cel de „restricție, obstrucție“, faptul de a închide, de a îngrădi etc.). Vom reveni asupra consecințelor pe care le poate avea o astfel

[14] *Sutta Nipāta*, 373, 860 etc., precum și alte texte, adunate de Coomaraswamy, *op. cit.*, pp. 40 *sq.*

de „oprire", de „imobilizare" a stărilor de conștiință la nivelul experienței timpului la yogini.

Cel „a cărui gîndire e neclintită" și pentru care timpul nu mai curge trăiește într-un prezent etern, în *nunc stans*. Clipa, momentul de față, *nunc*-ul, poartă în sanscrită numele de *kṣaṇa*, iar în pāli — *khaṇa*[15]. Prin *kṣaṇa*, prin „moment", se măsoară timpul. Dar același termen are și înțelesul de „moment favorabil, *opportunity*", iar pentru Buddha se poate ieși din timp tocmai prin intermediul unui astfel de „moment favorabil". Buddha recomandă, într-adevăr, „să nu se piardă momentul", căci „cei ce vor pierde momentul vor plînge". El îi fericește pe călugării „care au prins momentul" *(khaṇo vo paṭiladdho)* și-i deplînge pe cei „al căror moment a trecut" *(khaṇātitā; Saṃyuta Nikāya* IV, 126). Ceea ce înseamnă că, după lungul drum străbătut în timpul cosmic prin nenumăratele existențe, iluminarea este instantanee *(eka-kṣaṇa)*. Iluminarea instantanee *(eka-kṣaṇābhisambodhi)*, cum o numesc autorii māhāyanici, vrea să spună că înțelegerea Realității se produce *dintr-o dată*, ca un *fulger*. Este aceeași imagistică verbală întemeiată pe simbolismul fulgerului, pe care am mai întîlnit-o în textele upanișadice. Un moment oarecare, un *kṣaṇa* oarecare poate deveni „momentul favorabil", clipa paradoxală care suspendă durata și care-l proiectează pe călugărul budist în *nunc stans*, într-un prezent etern. Acest prezent nu mai face parte din timp, din durată; el este calitativ diferit de „prezentul" nostru profan, de acest prezent precar care abia își face loc printre două nonen-

---

[15] Vezi Louis de la Vallée-Poussin, „Notes sur le «moment» ou ksaṅa des bouddhistes" *(Rocznik Orientalistezny*, vol. VIII, 1931, pp. 1–13); Coomaraswamy, *op. cit.*, pp. 56 *sq.*

tități — trecutul și viitorul — și care se va stinge o dată cu moartea noastră. „Momentul favorabil" al iluminării e comparabil cu fulgerul care aduce revelația sau cu extazul mistic, și care se prelungește paradoxal dincolo de timp.

Imagini și paradoxuri

Să notăm că toate aceste imagini prin mijlocirea cărora se încearcă exprimarea actului paradoxal al „ieșirii din timp" rămîn valabile și pentru a exprima *trecerea de la ignoranță la iluminare* (sau, cu alte cuvinte, de la „moarte" la „viață", de la condiționat la noncondiționat etc.). *Grosso modo,* le putem grupa în trei categorii: 1. imagini care indică abolirea timpului și, prin aceasta, iluminarea, printr-o *rupere a nivelurilor* („Oul spart", Fulgerul, Cei șapte Pași ai lui Buddha etc.); 2. cele care exprimă o *situație de neconceput* (imobilitatea Soarelui la zenit, blocarea fluxului stărilor de conștiință, oprirea completă a respirației în practicile Yoga etc.); 3. în sfîrșit, imaginea contradictorie a „momentului favorabil", secvență temporală transfigurată în „clipă a iluminării". Ultimele două categorii de imagini indică și ele o rupere de niveluri, pentru că scot în evidență trecerea paradoxală de la o stare „normală" în plan profan (mișcarea soarelui, fluxul conștiinței etc.), la alta, „paradoxală" (imobilitatea soarelui etc.), sau implică transsubstanțializarea care are loc în chiar interiorul momentului temporal. (După cum se știe, trecerea de la durata profană la timpul sacru declanșată printr-un ritual se obține și ea printr-o „rupere a

nivelurilor": timpul liturgic nu continuă durata profană în care se inserează, ci, paradoxal, timpul ultimului ritual oficiat. Cf. lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 332 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 355 *sq.* — *n.t.*]).

Structura acestor imagini nu ne poate surprinde. Orice simbolism al transcenderii este paradoxal și imposibil de conceput în plan profan. Simbolul cel mai răspîndit pentru a exprima ruperea nivelurilor și pătrunderea în „lumea cealaltă", în lumea suprasensibilă (fie ea lumea celor morți sau cea a zeităților) este „trecerea dificilă", muchia briciului. „E greu de mers pe lama ascuțită a briciului, spun poeții ca să exprime dificultățile drumului (care duce la cunoașterea supremă)", afirmă *Kaṭha-Upaniṣad* (III, 14). Ne amintim de textul evanghelic: „Și strîmtă este poarta și îngustă este calea care duce la viață, și puțini sînt cei care o află" (*Matei* VII, 14; [trad. rom. Vasile Radu și Gala Galaction, 1939, p. 1105 — *n.t.*]). „Poarta strîmtă", muchia briciului, puntea îngustă și primejdioasă încă nu epuizează bogăția acestui simbolism. Alte imagini înfățișează situații aparent fără ieșire. Eroul unei povestiri inițiatice trebuie să treacă „pe unde noaptea se întîlnește cu ziua", să găsească o poartă într-un zid care nu trădează nici una, să urce la cer printr-un loc care se întredeschide trecerii doar o clipă, să se strecoare printre două pietre de moară care macină întruna ori printre două stînci care se bat cap în cap fără răgaz, ori printre maxilarele unui monstru etc.[16]. Toate aceste

[16] Despre aceste motive, vezi A.B. Cook, *Zeus* III, 2 (Cambridge, 1940), Appendix P: „Floating Islands" (pp. 975–1016); Ananda Coomarasway, „Symplegades" (*Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in*

imagini mitice exprimă *nevoia de a transcende contrariile, de a aboli polaritatea care caracterizează condiția umană, pentru a atinge realitatea ultimă.* Cum spunea Coomaraswamy: „cel ce vrea să pătrundă din lumea aceasta în cealaltă ori să se întoarcă de acolo trebuie să o facă în intervalul unidimensional și atemporal care separă forțe manifeste dar contrare, printre care nu se poate trece decît instantaneu" (*Symplegades*, p. 486).

Într-adevăr, dacă pentru gîndirea indiană condiția umană se definește prin coexistența contrariilor, eliberarea (adică abolirea condiției umane) echivalează cu o stare noncondiționată care depășește contrariile sau, ceea ce e același lucru, cu o stare în care contrariile coincid. Ne amintim că *Maitrī-Upaniṣad*, referindu-se la aspectul manifest și la cel nonmanifest ale Ființei, deosebește cele „două forme" ale lui Brahman, ca „Timp și Fără-Timp". Pentru Înțelept, Brahman joacă rolul de model exemplar: eliberarea este o „imitare a lui Brahman". Înseamnă că, pentru „cel ce știe", „Timpul" și „Fără-Timpul" își pierd tensiunea de opuse: nu se mai deosebesc unul de celălalt. Spre a ilustra această situație paradoxală obținută prin abolirea „perechilor de contrarii", gîndirea indiană, ca orice gîndire arhaică, folosește imagini a căror structură însăși include contradicția (imagini de tipul: de găsit o poartă într-un zid care nu trădează nici una).

Coincidența contrariilor este și mai bine pusă în evidență prin imaginea „clipei" (*kṣaṇa*) care se

---

Homage to George Sarton, New York, 1947, pp. 463–488); Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 419 *sq.* și *passim.*

transformă în „moment favorabil". Aparent, *nimic nu deosebește un fragment oarecare de Timp profan de clipa intemporală obținută prin iluminare.* Pentru a înțelege bine structura și funcția unei astfel de imagini, trebuie să ne amintim dialectica sacrului: un obiect oarecare devine paradoxal o hierofanie, un receptacul al sacrului, continuînd totuși să participe la mediul lui cosmic înconjurător (o piatră *sacră* rămîne mai departe o *piatră* oarecare etc.[17]). Din acest punct de vedere, imaginea „momentului favorabil" exprimă paradoxul coincidenței contrariilor cu și mai multă forță decît imaginile situațiilor contradictorii (de felul: imobilitatea Soarelui etc.).

Tehnicile „ieșirii din Timp"

Iluminarea instantanee, saltul paradoxal în afara Timpului, se obține printr-o îndelungă disciplină, care comportă atît o filozofie, cît și o tehnică mistică. Menționăm cîteva tehnici care urmăresc oprirea fluxului temporal. Cea mai obișnuită și cea cu adevărat panindiană este *prāṇāyāma,* ritmarea respirației. Dintru început, o observație pe care o socotim importantă: deși țelul ei ultim este să depășească condiția umană, practica Yoga procedează inițial tocmai prin a o restaura și a o ameliora, prin a-i da o amploare și o măreție care par inaccesibile profanilor. Nu ne gîndim neapărat la Haṭha-Yoga, al cărei scop clar este stăpînirea absolută a corpului și a psihis-

[17] Despre dialectica sacrului, a se vedea lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 15 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 21 *sq.* — *n.t.*].

mului uman. Dar toate formele de Yoga implică o transformare prealabilă a omului profan — slab, împrăștiat, sclavul corpului său și incapabil de un efort mental adevărat — într-un Om plin de strălucire: cu o perfectă sănătate fizică, stăpîn absolut pe corpul său și pe viața sa psihomentală, capabil să se concentreze, conștient de sine însuși. Pînă la urmă, Yoga tinde să depășească nu numai omul profan, omul de toate zilele, ci chiar un astfel de om perfect.

În termeni cosmologici (și, pentru a pătrunde în gîndirea indiană, este totdeauna nevoie de această cheie), *Yoga face efortul de a depăși condiția cosmică pornind tocmai de la un Cosmos perfect*, nu de la un Haos. Or, fiziologia și viața psihomentală a omului profan seamănă foarte bine cu un haos. Practica Yoga începe prin a organiza acest haos, prin — să-i spunem pe nume — cosmizarea lui. *Prāṇāyāma*, ritmarea respirației, îl transformă încetul cu încetul pe yoghin într-un Cosmos[18]: respirația nu-i mai este aritmică, gîndirea nu-i mai e dispersată, circulația forțelor psihomentale nu-i mai este anarhică. Or, disciplinîndu-și astfel respirația, yoghinul acționează direct asupra timpului pe care-l trăiește. Și nu există practicant al disciplinei Yoga care să nu fi experimentat în cursul exercițiilor sale respiratorii o cu totul altă calitate a timpului. S-a încercat zadarnic descrierea acestei experiențe a timpului trăit în decursul *prāṇāyāmei*, care a fost comparat cu clipele de înălțare sufletească

[18] Cf. lucrarea noastră „Cosmical Homology and Yoga“ (*Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Calcutta, 1937, pp. 188–203). Despre *prāṇāyāma*, a se vedea *Techniques du Yoga*, pp. 75 *sq.*

ale ascultării unei muzici de calitate, cu încîntarea dragostei, cu seninătatea și plenitudinea rugăciunii. Sigur este că, încetinind progresiv ritmul respirației, prelungind din ce în ce mai mult expirația și inspirația și făcînd o pauză cît mai lungă între aceste două momente ale respirației, yoghinul trăiește alt timp decît al nostru[19]. Două aspecte ni se par importante în practica *prāṇāyāmei:* 1. yoghinul începe prin a-și „cosmiza" corpul și viața psihomentală; 2. prin *prāṇāyāma,* yoghinul se poate insera, după dorință, în diferite ritmuri ale timpului trăit. Patañjali recomandă, în maniera sa extrem de concisă, „controlul momentelor și al

---

[19] Este posibil chiar ca ritmarea respirației să aibă consecințe considerabile asupra fiziologiei yoghinului. Nu am nici o competență în acest domeniu, dar am fost izbit, la Rishikesh și în alte părți din Himalaya, de excepționala condiție fizică a yoghinilor, cu toate că se hrănesc cu foarte puțin. Unul dintre vecinii *kutiar*-ului meu din Rishikesh era un *nāga,* un ascet gol, care-și petrecea aproape întreaga noapte practicînd *prāṇāyāma* și care nu mînca niciodată mai mult de un pumn de orez. Avea corpul unui atlet perfect: nu trăda nici un semn de subalimentare sau de oboseală. M-am întrebat cum de nu-i era niciodată foame. „Nu trăiesc decît ziua, mi-a răspuns el. În timpul nopții îmi reduc numărul respirațiilor la o zecime." Nu sînt prea sigur că am înțeles ce voia să spună, dar, probabil, aceasta însemna pur și simplu că, durata vitală măsurîndu-se după numărul de inspirații și expirații și pentru că în timpul nopții reducea acest număr la o zecime din normal, el trăia astfel în 10 ore ale timpului nostru numai a zecea parte, deci o oră. Socotită în ore-respirație, o zi de 24 de ore solare nu avea pentru el decît 12 pînă la 13 ore-respirație, așa încît corpul său se uza și îmbătrînea mai încet decît al nostru: prin urmare, *el mînca un pumn de orez nu o dată la 24 de ore, ci la 12 sau la 13 ore.* E o simplă ipoteză și nu insist asupra ei. Dar, din cîte știu, nu s-a dat încă o explicație satisfăcătoare *tinereții* uimitoare a yoghinilor.

continuităţii lor" (*Yoga Sūtra* 3, 52). Tratatele yoghico-tantrice ulterioare dau mai multe detalii asupra acestui „control" al timpului. *Kālacakra Tantra*, de exemplu, merge destul de departe: pune în relaţie inspiraţia şi expiraţia cu ziua şi cu noaptea, apoi chiar cu perioadele de cincisprezece zile, cu lunile, cu anii, ajungînd progresiv pînă la cele mai ample cicluri cosmice[20]. Ceea ce înseamnă că, prin ritmul său respirator, yoghinul repetă şi retrăieşte într-un fel Marele Timp cosmic, creările şi distrugerile periodice ale Universurilor. Scopul exerciţiului este dublu. Pe de o parte, yoghinul ajunge să-şi identifice propriile momente respiratorii cu ritmurile Marelui Timp cosmic, realizînd în felul acesta relativitatea şi, în ultimă instanţă, irealitatea timpului. Pe de altă parte însă, el dobîndeşte reversibilitatea fluxului temporal *(sāra)*, în sensul că se întoarce în trecut, că îşi retrăieşte existenţele anterioare şi „arde" — cum spun textele — consecinţele actelor sale de mai înainte, că le anulează, spre a scăpa de urmările lor karmice.

Se simte într-un astfel de exerciţiu de *prāṇāyāma* voinţa de a retrăi ritmurile Marelui Timp cosmic: este o experienţă întru cîtva asemănătoare cu cea a lui Nārada, povestită mai sus, experienţă realizată însă de data aceasta voit şi conştient. Că afirmaţia e întemeiată o dovedeşte asimilarea celor două „vene mistice", *iḍā* şi *piṅgalā*, cu Luna şi cu

---

[20] *Kālacakra Tantra*, citat de Mario E. Carelli în prefaţa ediţiei sale a *Sekoddesatikā*, pp. 16 *sq.*; vezi „Sekoddesatīkā of Nadapāda (Nāropā), being a Commentary of the Sekoddesa Section of the Kālacakra Tantra", *Gaekwad Oriental Series*, vol. XC, Baroda, 1941).

Soarele[21]. Se știe că în fiziologia mistică Yoga *iḍā* și *piṅgalā* sînt cele două canale prin care circulă energia psihovitală în interiorul corpului omenesc. Asimilarea acestor două vene mistice cu Luna și cu Soarele desăvîrșește operația pe care am numit-o „cosmizarea“ yoghinului. Corpul lui mistic devine un microcosmos. Inspirația lui corespunde mișcării Soarelui pe cer, deci Zilei, iar expirația — Lunii, adică Nopții. Prin aceasta, ritmul respirator al yoghinului ajunge să se integreze perfect în ritmul Marelui Timp cosmic.

Această integrare în Marele Timp cosmic nu desființează însă Timpul ca atare; numai ritmurile se schimbă: yoghinul trăiește un Timp cosmic, continuînd totuși să viețuiască în Timp. Dar țelul său ultim este să iasă din Timp. Este ceea ce se întîmplă cu adevărat atunci cînd yoghinul reușește să unifice cele două curente de energie psihovitală care circulă prin *iḍā* și *piṅgalā*. Printr-un proces prea dificil de explicat în cîteva cuvinte, yoghinul își oprește respirația și, unind cele două curente, le concentrează și le obligă să circule printr-o a treia „venă“, *suṣumnā*, care se află în „centru“. Or, spune *Hatha-yoga-pradīpikā* (IV, 16–17), „*Suṣumnā* devorează Timpul“. Această unificare paradoxală a celor două vene mistice *iḍā* și *piṅgalā*, a celor două fluxuri polare, echivalează cu unificarea Soarelui cu Luna, deci cu abolirea Cosmosului, cu reintegrarea contrariilor — ceea ce înseamnă că yoghinul

---

[21] Vezi textele culese de P.C. Bagchi, „Some Technical Terms of the Tantras“ (*The Calcutta Oriental Journal* I, 2, noiembrie, 1934, pp. 75–88), în special pp. 82 *sq.*, și Shashibhusan Dasgupta, *Obscure Religious Cults* (Calcutta, 1946), pp. 274 *sq.*

transcende totodată Universul creat și Timpul care-l guvernează. Să ne amintim imaginea mitică a oului a cărui coajă o sparge Buddha. Ceva asemănător se întîmplă cu yoghinul care-și „concentrează“ suflul în *sușumnā:* el sparge învelișul microcosmosului său, transcende lumea condiționată care există în timp. Un număr considerabil de texte yoghice și tantrice fac referire la această stare necondiționată și intemporală, în care „nu există nici zi, nici noapte“, în care „nu mai sînt boli, nici bătrînețe“ — expresii naive și aproximative ale „ieșirii din Timp“. A transcende „ziua și noaptea“ înseamnă *a transcende contrariile;* ceea ce în planul temporal corespunde trecerii prin „poarta strîmtă“ din planul spațial. Această experiență yoghico-tantrică pregătește și accelerează atingerea stării de *samādhi,* care se traduce obișnuit prin „extaz“, dar căreia preferăm să-i spunem enstază. Yoghinul devine pînă la urmă un *jīvan-mukta,* un „eliberat în viață“. Nu ne putem reprezenta existența lui, căci ea e paradoxală. Dacă trebuie să o credem, un *jīvan-mukta* nu mai trăiește în Timp, în timpul nostru de aici, ci într-un prezent etern, în *nunc stans,* expresie prin care Boethius definea eternitatea.

Experiențele yoghico-tantrice la care ne-am referit mai sus nu epuizează însă tehnica indiană a „ieșirii din Timp“. Dintr-un anumit punct de vedere, am putea spune chiar că Yoga ca atare urmărește eliberarea omului din sclavia Timpului. Orice exercițiu de concentrare sau de meditație yoghică îl „izolează“ pe cel care-l practică, îl sustrage fluxului vieții psihomentale și, în consecință, slăbește presiunea Timpului. Se realizează mai mult: „distrugerea subconștientului“ și

„combustia" *vāsanelor*, urmărite de yoghini. Se cunoaște importanța considerabilă acordată de Yoga vieții subliminale, desemnată prin termenul *vāsanā*. „*Vāsanele* își au originea în memorie", scrie Vyāsa (comentarii la *Yoga Sūtra* IV, 9), dar nu numai în memoria individuală, care pentru hindus conține atît amintirea existenței actuale, cît și reziduurile karmice ale nenumăratelor existențe anterioare. Aceste *vāsane* reprezintă în plus întreaga memorie colectivă care se transmite prin limbaj și tradiții: este vorba într-un anumit fel de inconștientul colectiv al profesorului Jung.

Căutînd să modifice subconștientul și pînă la urmă să-l „purifice", să-l „ardă" și să-l „distrugă"[22], yoghinul se străduiește *să se elibereze de memorie*, adică *să anuleze opera Timpului*. Ceea ce nu este, de altfel, o particularitate a tehnicilor indiene. Se știe că un mistic de valoarea lui Meister Eckhart repeta neîncetat că „nu există obstacol mai mare în calea Unirii cu Dumnezeu decît Timpul", că Timpul îl împiedică pe om să-l cunoască pe Dumnezeu etc. În legătură cu aceasta, nu e lipsit de interes să mai amintim că societățile arhaice „distrug" periodic lumea spre a o putea „reface" și, prin urmare, spre a trăi într-un Univers „nou", fără „păcat" — adică fără „istorie", fără *memorie*. Un mare număr de ritualuri periodice urmăresc și ele „curățirea" colectivă de

---

[22] O astfel de prezumție va părea foarte probabil zadarnică, dacă nu periculoasă, în ochii psihologilor occidentali. Declinîndu-ne orice calitate de a interveni în dispută, ținem să amintim, pe de o parte, extraordinara știință psihologică a yoghinilor și a adepților vieții spirituale din India, iar, pe de altă parte, ignoranța savanților occidentali cu privire la realitatea psihologică a experiențelor yogice.

„păcate“ (mărturisiri publice, țapul ispășitor etc.), în ultimă instanță — *abolirea trecutului.* Toate acestea dovedesc, ni se pare, că nu există discontinuitate între omul societăților arhaice și misticul aparținînd marilor religii istorice: și unul, și altul luptă la fel de intens, deși cu mijloace diferite, contra *memoriei* și a Timpului.

Deprecierea metafizică a Timpului și lupta împotriva „memoriei“ încă nu epuizează atitudinea spiritualității indiene față de Timp și Istorie. Să ne amintim lecția miturilor despre Indra și Nārada: Māyā se manifestă prin Timp, dar Māyā însăși nu este decît forța creatoare și, mai ales, forța cosmogonică a Ființei Absolute (= Śiva, Vișṇu): cu alte cuvinte, în ultimă instanță *Marea Iluzie cosmică este o hierofanie.* Acest Adevăr, revelat în mituri de o serie de imagini și de „întîmplări“, este expus mai sistematic în Upanișade[23] și de către filozofii ulteriori: fundamentul ultim al lucrurilor, *Grund*-ul, este alcătuit, s-a spus, *simultan din Māyā și din Spiritul Absolut,* din Iluzie și Realitate, din Timp și Eternitate. Identificînd toate „contrariile“ în același și unic Vid universal *(śūnya),* unii filozofi māhāyanici (ca Nāgārjuna) și mai ales diversele școli tantrice, budiste (Vajrayāna) și hinduiste au ajuns la concluzii asemănătoare. Faptul nu trebuie să ne surprindă, atîta timp cît cunoaștem setea spiritualității indiene de a depăși contrariile și tensiunile polare, de a unifica Realul, de a-l reintegra pe Unu primordial. Dacă Timpul, în ipostaza lui de Māyā, este și el o manifestare a Divinului, a trăi în Timp nu constituie în sine o „faptă rea“: *„faptă rea“ înseamnă să credem că nu există nimic în afara Timpului.* Sîntem devorați de Timp nu pentru că trăim în Timp, ci pentru că credem în

[23] Cf. mai sus, pp. 91 *sq.*

realitatea lui și, prin aceasta, uităm sau disprețuim Eternitatea.

Concluzia aceasta nu este lipsită de importanță; prea sîntem înclinați să reducem spiritualitatea indiană la pozițiile ei extreme, puternic „specializate“ și totodată accesibile numai Înțelepților și misticilor, și pierdem din vedere pozițiile panindiene ilustrate mai ales de mituri. Într-adevăr, „ieșirea din timp“ realizată de un *jīvan-mukta* echivalează cu o enstază sau cu un extaz inaccesibil majorității oamenilor. Însă, dacă „ieșirea din timp“ rămîne calea regală a eliberării (să ne amintim simbolurile iluminării instantanee etc.), nu înseamnă că cei ce n-au obținut-o sînt condamnați necruțător la ignoranță și sclavie. Miturile lui Indra și Nārada au arătat că e suficient să devenim conștienți de irealitatea ontologică a Timpului și „să realizăm“ ritmurile Marelui Timp cosmic ca să ne eliberăm de iluzie. Așadar, rezumînd, India nu cunoaște doar două poziții posibile față de Timp: una a neștiutorului, care trăiește exclusiv în durată și iluzie, și alta a Înțeleptului sau a yoghinului, care caută „să iasă din Timp“, ci și o a treia, intermediară: situația celui care, deși continuă să trăiască în timpul lui (în timpul istoric), rămîne deschis Marelui Timp, nepierzînd niciodată conștiința irealității timpului istoric. Această situație, ilustrată de Indra după a doua lui revelație, este lămurită pe larg în *Bhagavad-Gītā*. Ea este expusă mai ales în literatura spirituală indiană destinată laicilor, cît și în textele maeștrilor spirituali ai Indiei moderne. Nu e lipsit de interes să remarcăm că această ultimă poziție indiană continuă într-un fel comportamentul „omului primitiv“ față de Timp.

CAPITOLUL AL III-LEA

„ZEUL LEGĂTOR" ȘI SIMBOLISMUL NODURILOR

Suveranul Înfricoșător

Se cunoaște rolul pe care dl Dumézil îl atribuie Suveranului Înfricoșător al mitologiilor indo-europene: într-un sens, în chiar interiorul funcției suveranității, el se opune Suveranului Legiuitor (Varuṇa se opune lui Mitra, Iupiter lui Fides); în alt sens, comparat cu zeii războinici care folosesc în luptă numai mijloace militare, Suveranul Înfricoșător are întrucîtva monopolul altei arme, magia. „Nu există deci mit de luptă în legătură cu Varuṇa, care e totuși cel mai de neînvins dintre zei. Marea lui armă este «*māyā* sa de *Asura*», magia sa de Suveran, creatoare de forme și prestigii, care-i permite să guverneze lumea, să-i asigure stabilitatea. De altfel, această armă capătă cel mai des, în mod material sau simbolic, formă de laț, de nod, de legături (*pāśā*). Dimpotrivă, zeul războinic este Indra, zeu luptător, zeu care mînuiește trăsnetul, erou al unor nenumărate lupte, primejdii înfruntate, biruințe disputate." Aceeași opoziție se constată în Grecia: în timp ce Zeus se luptă și poartă războaie grele, „Uranos nu luptă, în legenda lui nu e nici o urmă de bătălie și totuși el este cel mai înfricoșător și cel mai greu de detronat dintre regi: prinzîndu-și fără putință de scăpare potrivnicii eventuali — făpturi totuși printre cele mai puternice —, el îi imobilizează.

mai exact îi «leagă», îi înlănțuie în infern." În mitologiile nordice, „Odhinn este, sigur, patronul și șeful războinicilor din lumea aceasta și din cealaltă. Dar nici în *Edda* în proză, nici în poemele eddice, el propriu-zis nu luptă... El are o întreagă serie de «daruri» magice — darul ubicuității sau cel puțin al deplasării instantanee, arta deghizării și aptitudinea metamorfozării fără limite, în sfîrșit și mai ales, darul de a-și orbi, surzi, paraliza adversarii și de a le neutraliza forța armelor..."[1]. Iar în tradiția romană, procedeelor magice ale lui Iupiter, care intervine în luptă ca un vrăjitor atotputernic, li se opun mijloacele obișnuite, exclusiv militare, ale lui Marte[2]. Opoziție care, în India, se manifestă uneori și mai categoric: Indra, de exemplu, salvează „dezlegînd" victimele „legate" de Varuṇa[3].

Cum era de așteptat, dl Dumézil urmărește verificarea acestei polarități „legător"–„dezlegător" în domeniile mai concrete ale riturilor și obiceiurilor. Romulus, „tiran înfricoșător și, în egală măsură, deținător de puteri magice, legător cu legături atotputernice, inițiator al ordinului sălbaticilor preoți luperci și al freneticului corp de cavalerie de elită al celerilor" (*Horace et les Curiaces*, 1942, p. 68), este, în planul „istoricizat" al mitologiei romane, echivalentul lui Varuṇa, al lui Uranos și al lui Iupiter. Toată „istoria" lui și toate instituțiile socio-religioase considerate a fi

[1] Georges Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains* (Paris, 1939), pp. 21 *sq.*, 27 *sq.*; *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941), pp. 79 *sq.*; cf. *Ouranós-Varuṇa* (Paris, 1934), *passim.*

[2] Dumézil, *Mitra-Varuṇa* (Paris, 1940), p. 33; *Jupiter, Mars, Quirinus*, pp. 81 *sq.*

[3] Dumézil, *Flamen-Brahman* (Paris, 1935), pp. 34 *sq.*; *Mitra-Varuṇa*, pp. 79 *sq.*

fost create de el se explică pornind de la arhetipul pe care într-un fel l-a întruchipat: Suveranul Magic indo-european, stăpîn peste „legături“. Dl Dumézil menționează un text al lui Plutarh (*Romulus* 26), unde se spune că înaintea lui Romulus mergeau totdeauna „oameni înarmați cu nuiele, cu care îndepărtau din cale mulțimea, și încinși cu curele, ca să lege imediat pe cine ar porunci el să fie legat“[4]. Lupercii, o confrerie magico-religioasă întemeiată de Romulus, aparțin ordinului cavalerilor (*equites*) și, în calitate de *equites*, poartă un inel pe deget (*Mitra-Varuṇa*, p. 16). Dimpotrivă, unui flamen dialis, reprezentînd religia gravă, juridică, statică, nu-i este îngăduit nici să umble călare (*equo dialem flaminem vehi religio est*, Aulus Gellius X, 15, 3–10), nici „să poarte inel decît perforat și gol pe dinăuntru“ (*item annullo uti, nisi pervio cassoque non est*). „Dacă a intrat în casa lui [la flamen dialis] un om în lanțuri, trebuie să fie lăsat slobod și lanțurile să fie date prin *impluvium* pe acoperiș, iar de acolo să fie aruncate în stradă. N-are nici un nod la bonetă, nici la cingătoare, nici în altă parte (*nodum in apice neque in cinctu neque in alia parte ullum habet*). Dacă cineva este dus să fie biciuit și cade la picioarele lui cu rugăminți, este interzis să fie biciuit în acea zi“ [Aulus Gellius, *Nopțile atice*, Editura Academiei Republicii Socialiste

---

[4] *Mitra-Varuṇa*, p. 72; cf. observațiile lui Jean Bayet, în *Rev. Hist. des Religions* CXXIV, 1941, pp. 194 *sq.* Tot după Plutarh, *Quœstiones romanae* 67, chiar numele de *lictores* derivă de la *ligare*, iar dl Dumézil nu vede vreun motiv pentru „a respinge legătura pe care o simțeau anticii între *lictor* și *ligare: lictor* poate fi format de la rădăcina unui verb **ligere*, neatestat, care ar fi în raport cu *ligare* ceea ce este *dicere* față de *dicare*“ (*ibid.*, p.72).

România, București, 1965, X, 15, 8–10, trad. rom. David Popescu, p. 255][5].

Nu e cazul să redeschidem dosarul alcătuit și admirabil analizat de dl Dumézil. Scopul nostru e cu totul altul: vrem să urmărim dintr-o perspectivă comparativă și mai cuprinzătoare motivul „zeului legător" și al magiei „legatului", căutînd să le desprindem semnificațiile și, de asemenea, să le precizăm funcțiile în alte ansambluri religioase decît cel al suveranității magice indo-europene. Nu ni se poate pretinde epuizarea acestui enorm material, care a dat deja naștere multor studii monografice[6]. Obiectivul nostru însă este mai curînd de ordin metodologic: beneficiind, pe de o parte, de bogatele repertorii de fapte acumulate de etnografi și istoricii religiilor, iar, pe de alta, de rezultatele cercetărilor întreprinse de la dl Dumézil asupra domeniului special al suveranității magice indo-europene, ne vom pune următoarele întrebări: 1. în ce sens noțiunea de „suveran legător" este caracteristică, specifică sistemului religios indo-european; 2. care este conținutul magico-religios al tuturor miturilor, riturilor și superstițiilor cen-

[5] Cf. Servius, *In Æn.* III, 607; J. Heckenbach, „De nuditate sacra sacrisque vinculis" (*R.V.V.* IX, 3, Giessen, 1911), pp. 69 *sq.;* Dumézil, *Flamen-Brahman,* pp. 66 *sq.*

[6] Semnalăm, în afara cărții cam dezamăgitoare a lui J. Heckenbach, Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul,* pp. 296 *sq.* (trad. fr. Henri Peyre, *Tabou et les périls de l'âme,* Paris, 1927, pp. 245 *sq.*); I, Scheftelowitz, „Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker" (*R.V.V.* XII, 2, Giessen 1912; *id., Die altpersische Religion und das Judentum* (Giessen, 1920), pp. 92 *sq.,* precum și studiile etnografice și folclorice menționate de Dumézil, *Ouranós-Varuṇa,* p. 52, n. 1. Despre *nexum*-ul roman, despre nodurile magice și dreptul penal, cf, Henri Decugis, *Les Étapes du droit* (ediția a doua, Paris, 1946), vol. I, pp. 157–178.

trate pe motivul „legatului". Nu ignorăm pericolele pe care le comportă un astfel de proiect, în primul rînd „confuzionismul" denunțat în mod strălucit de dl Dumézil (*Naissance de Rome*, 1944, pp. 12 *sq.*). Dar ne preocupă aici nu atît *să explicăm* faptele indo-europene prin paralele eteroclite, cît să întocmim sumar harta „complexelor" magico-religioase de același tip și să precizăm, în măsura posibilului, raporturile dintre simbolismul indo-european al „legatului" și sistemele apropiate din punct de vedere morfologic. Vom fi astfel în măsură să apreciem dacă o asemenea confruntare poate prezenta interes pentru istoria generală a religiilor, pentru istoria religiilor indo-europene îndeosebi.

Simbolismul lui Varuṇa

După Bergaigne și Güntert, dl Dumézil a readus în obiectivul cercetărilor puterea magică a lui Varuṇa. Acest zeu este cu adevărat „maestru al legăturilor", iar numeroase imnuri și ceremonii au drept unic scop protejarea omului de sau eliberarea lui din „lanțurile lui Varuṇa" (de ex., *Ṛg Veda* I, 24, 15; VI, 74, 4; VII, 65, 3; X, 85, 24 etc.). Sāyana, comentînd versul din *ṚV I*, 89, 3, explică numele lui Varuṇa prin faptul că „el îi înfășoară, adică îi prinde pe cei răi în lațurile sale" (*vṛṇoti, pāpakṛtah svakīyaiḥ pāśair āvṛnoti*). „Eliberează-l din legăturile lui pe cel legat!" (*bandhān muñcāsi baddhakam; Atharva Veda* VI, 121, 4). Lațurile lui Varuṇa sînt atribuite lui Mitra și lui Varuṇa deopotrivă (*ṚV* VII, 65, 3: „ei au multe lațuri..." etc.) sau chiar întregului grup de

Āditya (de ex., *ṚV* II, 27, 16: „laturile voastre pregătite pentru cel perfid, pentru cel ce înșală..."). Dar, mai ales, Varuṇa este cel ce deține puterea magică de a-i lega pe oameni de la distanță și de a-i dezlega[7]; ceea ce este atît de învederat, încît numele lui Varuṇa a și fost explicat prin această facultate de a lega; căci, renunțând la etimologia tradițională (*varvṛnoti*, „a acoperi, a închide"), care punea în evidență caracterul lui uranian, astăzi se adoptă mai curînd interpretarea propusă de H. Petersson și acceptată de Güntert (*op. cit.*, p. 144) și de Dumézil (*Ouranós-Varuṇa*, 49), recurgîndu-se la altă rădăcină indo-europeană, **uer* „a lega" (scr. *varatrā* „curea, funie", let. *wéru, wert* „a înșira, a broda", rus. *verenița* „șir neîntrerupt")[8]. Varuṇa apare reprezentat cu o funie în mînă[9], iar, în ceremonii, tot ceea ce leagă, începînd cu nodurile, capătă numele de varuṇian[10]. Dl Dumézil explică acest prestigiu magic al supremului legător prin suveranitatea lui Varuṇa. „Legăturile lui Varuṇa sînt magice așa cum magică este suveranitatea însăși; ele simbolizează forțele mistice deținute de suveran și care se numesc: justiție, administrație, securitate regală și publică — toate «puterile». Sceptrul și legăturile, *daṇḍa* și

[7] A. Bergaigne, *La Religion védique d'après les Hymnes du Rig-Veda* III (Paris, 1883), pp. 114, 157 *sq.* ; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 120 *sq.*; Dumézil, *Ouranós-Varuṇa*, p. 50. Aceeași însușire, în Brāhmaṇe — vezi Silvain Lévi, *La Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas* (Paris, 1898), pp. 153 *sq.*

[8] Cf. Walde-Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, I (1930), p. 263.

[9] Bergaigne, *op. cit.*, III, p. 114; S. Lévi, *op. cit.*, p. 153; E.W. Hopkins, *Epic Mythology* (Strasbourg, 1920), pp. 116 *sq.*

[10] S. Lévi, p. 153; Dumézil, *Ouranós-Varuṇa*, p. 51, n. 1.

pāśā, își împart, în India și în alte locuri, privilegiul de a reprezenta toate acestea" (*Ouranós-Varuṇa*, p. 53).

Ceea ce este, fără nici o îndoială, exact. Totuși, latura „suveran" sau chiar „suveran-magician" nu epuizează natura complexă pe care Varuṇa și-o afirmă încă din cele mai vechi texte vedice. Deși nu poate fi rînduit numai printre „zeii Cerului", nu este mai puțin adevărat că e înzestrat cu însușiri proprii divinităților uraniene. El este *viśva-darśata* „vizibil pretutindeni" (*ṚV* VIII, 41, 3), el „a despărțit cele două lumi" (VII, 86, 1), vîntul e răsuflarea lui (VII, 87, 2), Mitra și el sînt venerați ca „cei doi puternici și sublimi stăpîni ai Cerului", care, „cu norii de culori diferite, se fac simțiți în primul bubuit al tunetului și lasă ploaia să cadă din Cer printr-o minune divină" (V, 63, 2–5) etc. Structura aceasta cosmică i-a îngăduit încă de la început să dobîndească însușiri lunare[11] și pluviale, astfel încît a devenit, cu timpul, o divinitate a Oceanului[12]. Aceeași structură cosmic-uraniană explică celelalte funcții și prestigii ale lui Varuṇa: omnisciența, de exemplu (*AV* IV, 16, 2–7 etc.), și infailibilitatea lui (*ṚV* I, 35, 7 *sq.*). El este *sahasrākṣa*, „cel cu o mie de ochi" (*ṚV* VII, 34, 10), formulă mitică ce se referă la stele și care nu putea desemna, cel puțin la origine, decît o divinitate uraniană[13]. Prestigiile suveranității s-au mărit și au înmulțit prestigiile ce-

[11] Hillebrand, *Vedische Mythologie* (Breslau [Wrocław], 1920), III, p. 1 *sq.*

[12] S. Lévi, *op. cit.*, pp. 158 *sq.*; J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich–Leipzig, 1937), III, pp. 206 *sq.*, 269 *sq.*

[13] Raffaele Pettazzoni, *Le Corps parsemé d'yeux* („Zalmoxis" I, 1938, pp. 1 *sq.*).

rești: Varuṇa *vede* și *știe* tot, pentru că domină Universul din lăcașul său sideral; în același timp, el *poate* tot, pentru că e cosmocrat și pentru că îi pedepsește pe cei ce încalcă legea, „legîndu“-i (prin boală, neputință), ca păzitor al ordinii universale. Există astfel o remarcabilă simetrie între ceea ce am putea numi „stratul ceresc“ și „stratul regal“ al lui Varuṇa, care-și corespund și care se completează reciproc: Cerul e transcendent și unic, întocmai ca Suveranul Universal; tendința spre pasivitate, manifestă la toți zeii supremi ai Cerului[14], este în perfect acord cu prestigiile „magice“ ale zeilor-suverani, care „acționează fără să acționeze“, care operează direct cu „puterea spiritului“.

Structura lui Varuṇa e complexă, dar el are totdeauna o structură, între diferitele lui modalități existînd adică o coerență intimă. Cosmocrat sau uranian, e permanent atoatevăzător, atotputernic și, la nevoie, „legător“ prin „puterea sa spirituală“, prin magie. Natura lui cosmică este însă și mai bogată: e nu numai un zeu ceresc, după cum am văzut, ci și unul lunar și acvatic. A existat în Varuṇa, și poate de foarte timpuriu, o anumită dominantă „nocturnă“, pe care Bergaigne și, recent, Ananda Coomaraswamy[15] n-au pierdut din vedere să o sublinieze. Bergaigne îl menționa (*op. cit.*, III, p. 213) pe comentatorul la *Taittirīya*

---

[14] A se vedea lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions* (Payot, Paris, 1949), pp. 47 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 55 *sq.* — *n.t.*].

[15] Mai ales în „The Darker Side of the Dawn“ (*Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 94, nr. 1, Washington, 1935) și „Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government“ (*American Oriental Society*, New Haven, 1942).

Saṃhitā I, 8, 16, 1, potrivit căruia Varuṇa este numit „cel ce învăluie ca întunericul". Latura aceasta „nocturnă" a lui Varuṇa permite să fie interpretată nu numai în sens exclusiv uranian, de „Cer nocturn", ci și într-un sens mai larg, cu adevărat cosmologic și chiar metafizic. Noaptea, și ea, *este* virtualitate, germeni, nonmanifestare[16], și tocmai această modalitate „nocturnă" a lui Varuṇa i-a permis să devină un zeu al Apelor (Bergaigne, III, 128, citat mai sus) și a deschis calea asimilării lui cu „demonul" Vṛtra. Nu e locul să abordăm problema „Vṛtra–Varuṇa"; ne vom mărgini să amintim că între aceste două entități există mai mult decît o trăsătură comună. Chiar dacă nu facem caz de înrudirea etimologică probabilă dintre cele două nume (Bergaigne, III, p. 115 etc.; Coomaraswamy, pp. 29 *sq.*), trebuie totuși să remarcăm că amîndoi au legături cu Apele, în primul rînd cu „Apele reținute" („marele Varuṇa a ascuns marea...", *ṚV* IX, 73, 3), și că Vṛtra, asemeni lui Varuṇa, e numit uneori *māyin*, „magician" (de ex., II, 11, 10)[17]. Dintr-un anume unghi, aceste variate asimilări ale lui Vṛtra și Varuṇa, ca de altfel toate celelalte modalități și funcții ale lui Varuṇa, își corespund și se justifică reciproc. Noaptea (nonmanifestatul), Apele (virtualul, germenii), „transcenderea" și „neacționarea" (caractere ale zeilor cerești și suverani), din punct

---

[16] Cf. Coomaraswamy, *Spiritual Authority*, în special pp. 29 *sq.*

[17] Cf. [É. Benveniste–] L. Renou, *Vṛtra et Vṛthragna* (Paris, 1934), pp. 140–141, care se înșală afirmînd că în cele mai multe cazuri „magia lui Vṛtra corespunde celei a lui Indra și derivă din ea". *A priori*, magia este nu atît un atribut al zeilor-eroi, cît mai curînd unul al ființelor ofidiene — iar Vṛtra este prin excelență o astfel de făptură. Vom reveni mai jos asupra magiei lui Indra.

de vedere mitic și metafizic sînt solidare atît cu „legăturile" de orice fel, cît și cu Vṛtra, care „a reținut", „a oprit", „a înlănțuit" Apele[18]. În plan cosmic, Vṛtra este și el un „legător". Ca toate marile mituri, și cel al lui Vṛtra este plurivalent, interpretarea neepuizîndu-i-se într-un singur sens. Putem chiar spune că una dintre principalele funcții ale mitului este să unifice nivelurile realului, care se dovedesc, atît pentru conștiința imediată, cît și pentru reflexie, multiple și eterogene. Astfel, în mitul lui Vṛtra se consemnează, alături de alte valențe, și aceea a unei întoarceri la nonmanifestat, a unei „opriri", a unei „legări" care împiedică dezvoltarea „formelor", adică a Vieții cosmice. Nu avem dreptul, evident, să forțăm apropierea dintre Vṛtra și Varuṇa. Dar nu se poate nega înrudirea structurală dintre „nocturn" și „nonactiv", dintre „magicianul" Varuṇa care îi leagă de la distanță pe cei vinovați[19] și Vṛtra care „înlănțuie" Apele. Acțiunea ambilor are drept efect „oprirea" vieții, aducerea morții — pe plan individual în primul caz, pe plan cosmic în celălalt.

„Zei legători" în India antică

În India vedică, Varuṇa nu este singurul zeu „legător". Printre cei ce folosesc această armă magică se remarcă Indra, Yama, Nirṛti. Despre

---

[18] Cf. analiza motivului Apelor la Renou, *op. cit.*, pp. 141 *sq.*

[19] Am fi tentați chiar să vedem în această lume a ispășirii un fel de extindere, de aprofundare a tipului însuși de Varuṇa, în sensul că el îl obligă pe vinovat la o „regresiune în virtual, în imobilitate", la o stare pe care el însuși o întruchipează într-un anume fel.

Indra, de exemplu, se spune că a adus o legătură *(șina)* pentru Vṛtra (*RV* II, 30, 2), pe care l-a legat fără să se slujească de funii (II, 13, 9). Bergaigne însă, care a pus în lumină textele citate (*op. cit.*, III, p. 115, n. 1), observă că „aceste fapte nu sînt, în mod evident, decît o dezvoltare secundară a mitului, al cărei sens este că Indra întoarce împotriva demonului propriile lui vicleșuguri". Căci nu numai Varuṇa și Vṛtra posedă o māyā a lor, ci și alte făpturi divine, ca zeii Maruți (*RV* V, 53, 6), Tvaṣṭṛ (X, 53, 9), Agni (I, 144, 1 etc.), Soma (IX, 73, 5 etc.) și chiar gemenii Aśvini (V, 78, 6 etc.; cf. Bergaigne, III, pp. 80 *sq.*). Pe de o parte însă, este adeseori vorba aici de făpturi religioase ambivalente, în sensul că în ele coexistă un element demonic cu elemente divine (Tvaṣṭṛ, Maruți); pe de altă parte, atributul „magician" nu le este specific, fiind adăugat la numele personalității divine numai ca semn al unui plus de omagiu: prestigiul de *māyin* este atît de mare, încît se simte nevoia să fie atribuit oricărei divinități pe care vrei s-o onorezi. Tendința „imperialistă" care impulsionează o formă religioasă victorioasă să-și asimileze tot felul de alte atribute divine și să-și extindă supremația asupra diverselor zone ale sacrului este un fenomen bine cunoscut în istoria religiilor, mai ales a religiilor indiene. În cazul care ne preocupă, tendința de a anexa prestigii și puteri din afara sferei proprii zeului este cu atît mai interesantă cu cît avem a face cu o structură religioasă arhaică — prestigiul „magicianului". Iar cel care a profitat cel mai mult de această tendință a fost Indra. Un laitmotiv a numeroase texte este următorul: „El a învins pe *māyīni* cu mijloacele oferite de *māyā*" (Bergaigne, III, p. 82). Prin-

tre „magiile" lui Indra, pe primul loc se situează capacitatea lui de a se transforma[20]; dar ar fi poate indicat să facem o distincție între multiplele lui epifanii particulare, omologate (taur etc.), și puterea magică nelimitată care permite unei făpturi oarecare (divină, demonică, umană) să ia forma oricărui animal. Bineînțeles, între sfera epifaniei mitico-religioase și cea a metamorfozei există interferențe, împrumuturi, suprapuneri, iar într-un domeniu atît de nesigur ca mitologia vedică nu e totdeauna ușor de deosebit ce aparține uneia și ce anume celeilalte. Dar tocmai imprecizia și instabilitatea aceasta sînt instructive din punct de vedere fenomenologic, pentru că ele dezvăluie clar tendința „formelor" religioase de a se întrepătrunde și de a se absorbi unele pe altele, iar această perspectivă dialectică contribuie efectiv la înțelegerea fenomenelor religioase arhaice.

Să revenim la Indra. El nu este, în anumite împrejurări, doar un „magician": „leagă" și el, ca Varuṇa și Vṛtra. Lațul lui e atmosfera și cu ea își învăluie adversarii (*AV* VIII, 8, 5–8 etc.). Corespondentul lui iranian, Verethraghna, leagă adversarul de mîini (*Yašt* 14, 63). Acestea sînt însă trăsături secundare, care se explică probabil prin reala folosire preistorică a lațului ca armă[21]. Este adevărat că, din perspectiva gîndirii arhaice, o armă este totdeauna *un mijloc magic;* ceea ce însă nu împiedică pe un zeu războinic propriu-zis ca

---

[20] Vezi Jarl Charpentier, *Kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie* (Uppsala, 1911), pp. 34 *sq.; id., Brahman* (Uppsala, 1932), p. 49, n. 1; L. Renou, *op. cit.*, p.141.

[21] Vezi Kurt Linder, *La Chasse préhistorique* (trad. fr., Paris, 1940), pp. 53 *sq.* și *passim.*

Indra să folosească acest mijloc magic în lupte adevărate, în timp ce Varuṇa se servește de „legăturile“ lui magic, fără să lupte, fără să acționeze[22].

Mai instructiv este exemplul altor zei legători, Nirṛti și Yama, două divinități ale morții. Legăturile lui Yama (*yamasya padvīśa, AV* VI, 96, 2; VIII, 7, 28) sînt numite în general „legături ale morții“ (*mṛtyu-pāśāh, AV* VII, 112, 2; VIII, 2, 2, etc.; cf. Scheftelowitz, p. 6). Nirṛti îi înlănțuie pe cei pe care vrea să-i piardă (*AV* VI, 63, 1–2; *Taitt. Saṃ.* V, 2, 4, 3; *Śatapatha Brāhmaṇa* VII, 2, 1, 15), iar zeii sînt rugați să îndepărteze „legăturile lui Nirṛti“ (*AV* I, 31, 2), în același fel în care oamenii îl imploră pe Varuṇa să-i scape de „legăturile“ sale. Așa cum, în anumite cazuri, Agni, Soma sau Rudra (Güntert, p. 122) sînt invocați pentru a elibera de „legăturile lui Varuṇa“, tot astfel se consideră că Indra poate elibera nu numai de „legăturile lui Varuṇa“, ci chiar și de „legatul“ demonilor morții (de ex., *AV* IX, 3, 2–3, unde este vorba de a tăia legăturile demonei Viśvāvāra cu ajutorul lui Indra etc.). Bolile sînt „lațuri“, iar moartea nu e decît „legătura“ supremă. Așa se explică de ce pentru Yama și pentru Nirṛti aceste atribute sînt nu numai importante, ci și cu adevărat constitutive.

Boala și moartea sînt cele două elemente ale complexului magico-religios al „legatului“ care, aproape pretutindeni în lume, s-au bucurat de cea mai largă popularitate și ar trebui să cercetăm dacă răspîndirea lor nu este aptă să clarifice anumite aspecte ale problemei care ne

---

[22] Despre *rājanya* legat de zei din chiar pîntecele mamei sale („*rājanya* s-a născut legat“, *Taitt. Saṃhita* II, 4, 13, 1), cf. Dumézil, *Flamen-Brahman*, pp. 27 *sq.*

preocupă. Însă, înainte de a părăsi domeniul indian, să încercăm o sistematizare a ansamblurilor celor mai importante pe care le-am remarcat în cadrul lui: 1. Varuṇa, Marele Asura, îi leagă magic pe cei vinovați și este rugat fie să nu mai lege, fie să dezlege; 2. Vṛtra înlănțuie Apele, iar anumite aspecte ale mitului său corespund laturii nocturne, lunare, acvatice a lui Varuṇa, în măsura în care aceste modalități ale marelui zeu exprimă „nonmanifestatul“ și „blocatul“; 3. Indra, asemeni lui Agni și Soma, eliberează oamenii de legăturile lui Varuṇa și de lanțurile divinităților funerare, „legături“ pe care le „taie“ sau le „rupe“, întocmai cum, în mit, el taie, sfîrtecă etc. corpul lui Vṛtra; pe lîngă mijloacele războinice care-i sînt proprii și chiar exclusive, el folosește deci, spre a-l înfrînge pe magicianul Vṛtra, și „mijloace magice“: oricum, „legăturile“ nu constituie pentru el un atribut fundamental, chiar dacă trebuie să considerăm lațul una dintre armele sale; 4. lațurile, funiile, nodurile caracterizează în schimb divinitățile morții (Yama, Nirṛti) și demonii diverselor boli; 5. în sfîrșit, în părțile „populare“ ale cărților vedice farmecele practicate împotriva legăturilor acestor demoni sînt tot atît de numeroase ca și vrăjile „care leagă“, îndreptate contra dușmanilor umani.

Chiar rezumate astfel, se constată că lucrurile nu sînt simple. Totuși, cîteva idei directoare se conturează: în planul mitic al faptelor eroice divine — pe de o parte, nonacțiunea magică a lui Varuṇa și Vṛtra, pe de alta acțiunea lui Indra; în planul uman al bolilor și al morții — importanța lațurilor și a nodurilor la divinitățile funerare sau la demoni și folosirea magică a „legatului“ atît în medicina populară, cît și în vrăji. Așadar, încă din

timpurile vedice, chiar dacă rămîne o caracteristică, un fapt constitutiv al zonei suveranității magice, complexul „legatului“ îi depășește totuși acesteia atît limita superioară (nivelul cosmologic: Vṛtra), cît și limita inferioară (nivelul funerar: Yama, Nirṛti, nivelul „vrăjitorie“). Să vedem ce elemente noi poate aduce acestui tablou comparația cu alte zone indo-europene.

Traci, germanici, caucazieni

Este probabil că, așa cum a arătat Güntert (*op. cit.*, p. 154), numele zeului trac Darzales, atestat de inscripții, se explică printr-un radical care conține noțiunea de „a lega“ (av. *darəzeiti* „a lega“, *dərəz*, „funie, laț“), dar despre acest zeu nu știm aproape nimic[23]. Aceeași etimologie e valabilă fără îndoială și pentru numele zeului geto-trac Derzelates, bine cunoscut la Odessos[24], unde se sărbătoreau *darzaleia* menite să crească recoltele[25], atestat și la Tomis pe inele ce poartă inscripția *Derzo*[26], precum și pentru numele zeiței

[23] Darzales a fost identificat, în regiunea pontică (Sinope), cu Sarapis; cf. O. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion* (Tübingen, 1919), p. 7, pe temeiul cercetărilor lui Rostovtzeff. Cf. Stig Wikander, *Vāyu*, I (Lund–Leipzig, 1941), pp. 43 *sq*.

[24] Monede și inscripții descoperite de Vasile Pârvan, *Gerusia* (*Mémoires de l'Académie Roumaine, Section littéraire*, 1919–1920, București, 1924), pp. 9, 23 etc.

[25] Informații în revista *Istros* (publicată în limba franceză la București), I, 1934, pp. 118 *sq*.

[26] R. Vulpe, „Histoire ancienne de la Dobroudja“ (în volumul colectiv *La Dobroudja*, editat de Academia Română, București, 1938, pp. 35–454), pp. 233, 237. Cf. și Kazarow, în Pauly-Wissowa, XV, pp. 227 *sq*.

traco-frigiene Bendis[27], al lituanianului Bentis[28] și al iliricului Bindus[29]. Din păcate, despre ultimii doi se știu foarte puține lucruri; sacrificiul uman practicat de iliri să fi fost oferit lui Bindus?

Mai revelatoare sînt anumite ritualuri păstrate în zona germanică, precum și în ținuturile traco-frigiene și caucaziene. Vorbind despre marea sărbătoare religioasă anuală a semnonilor, Tacit (*Germania* 39) adaugă că la ea nu putea participa nimeni decît după ce se lega (*nemo nisi vinculo ligatus ingreditur*). Closs (pp. 564 *sq.*, 609 *sq.*, 643, 668), care a pe larg acest rit și a semnalat numeroase paralele, îl consideră o dovadă de supunere față de divinitatea națională (p. 566), în timp ce Pettazzoni[30] îl situează mai curînd printre ordalii. Oricum ar fi, avem motive să-l comparăm cu ceremoniile mithraice de inițiere, în care mystul avea mîinile legate la spate cu o funie[31]. Mai amintim inelul de fier pe care chații îl purtau „ca pe un lanț“ pînă-și ucideau primul adversar (*Germania* 31), punerea rituală în lanțuri la albani (Strabon XI, 503), ca și lanțurile

---

[27] Asimilată cu Artemis (Herodot IV, 33), cu Cibele, iar în imnurile orfice cu Persefona; cf. Güntert, p. 115, n. 1; considerată ca orgiastică de Strabon X, p. 470.

[28] H. Usener, *Götternamen* (reeditare, Bonn, 1929), p. 80.

[29] A. Closs, „Die Religion des Semnonenstammes“ (*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* IV, Salzburg–Leipzig, 1936, pp. 549–673), p. 619.

[30] R. Pettazzoni, ‘Regnator omnium deus’ (in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIX–XX, 1943–1946, pp. 142–156), p. 155.

[31] F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (ediția a patra, Paris, 1929), planșa XIII; funie care era confecționată din *intestinis puttinis* după Ps.-Augustin, *Quaest.* V (Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra* [Bruxelles, 1891–1900], II, pp. 7–8).

purtate de georgienii credincioși ai lui „Gheorghe cel Alb“[32], ritualurile „legatului“ la regii armeni (Tacit, *Anale* XII, 45; Closs, p. 619) sau unele practici albaneze contemporane[33]. Din toate aceste rituri se desprinde existența unei atitudini servile a credinciosului, care se comportă ca un sclav sau ca un captiv în fața stăpînului. „Legatul“ se concretizează deci într-un fel de însemn de vasalitate[34]. Closs (p. 620) are probabil dreptate cînd atribuie ritualul semnonilor influenței

---

[32] Closs, p. 566; *ibid.*, p. 643, citîndu-l pe O.G. Wesendonk, „Über georgisches Heidentum“ (în *Caucasica*, fasc. I Leipzig, 1924), pp. 54 *sq.*, 99, 101. G. Dumézil, Τιτυός (în *Rev. Hist. Relig.*, vol. CXI, 1935, pp. 66–89), pp. 69 *sq.*, studiază după izvoare georgiene „sclavii lui Gheorghe cel Alb“: „oricine vrea să-l glorifice ori să-l îmbuneze pe Gheorghe cel Alb devenind sclavul lui ia unul din aceste lanțuri, îl pune în jurul gîtului și înconjură astfel biserica pe jos sau în genunchi“. Cf. și Sergi Makalathia, „Einige ethnographisch-archäologische Parallelen aus Georgien“ (în *Mitteilungen Anthropolog. Gesellschaft Wien*, 60, 1930, pp. 361–365).

[33] În cursul unei judecăți de vendetta, vinovatul trebuie să se prezinte în fața „tribunalului“ cu mîinile legate (Closs, *op. cit.*, p. 600).

[34] E suficient să comparăm acest complex germanico-iliro-caucazian cu ceremoniile „legatului prin sînge“ *(blood brotherhood)* practicate mai peste tot în Europa, ca să înțelegem distanța care separă legatul „stăpîn–sclav“ de legatul dintre „frați de cruce“ (expresia este românească, *frăție de cruce)*; cf., despre fraternizarea prin sînge, A. Dieterich, *Mutter Erde* (ediția a treia, Leipzig–Berlin, 1925), pp. 130 *sq.*; clasică, lucrarea lui H.C. Trumbull, *The Blood Covenant* (Londra, 1887), și Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, II (Helsinki, 1935), p. 125. Am fi înclinați să asimilăm aceste forme de fraternitate cu raporturile religioase dintre oameni și Mitra — în opoziție cu relațiile destul de dure dintre Varuṇa și credincioșii săi. Ceea ce nu implică deloc ideea că valoarea religioasă a lui Varuṇa ar fi „săracă“ — dimpotrivă!

ilire și cînd consideră că el aparține cu adevărat unui nivel cultural lunar-hthonian avînd centrul în regiunile Sudului[35]. Dar, în afara acestui ritual, se întîlnesc la populațiile germanice și alte elemente, care se integrează în același complex al „legatului“: de exemplu, moartea rituală prin spînzurare explică epitetul lui *Odhinn* de „zeu al funiei“ (*Haptagud*, Closs, p. 609); tot astfel zeițele funerare germanice îi tîrăsc pe cei morți cu o funie[36], iar zeițele războinice (vechiul scandinav *Disir*, vechiul hochdeutsch *Idisi*) leagă cu sfori pe cine vor să doboare[37]. Aceste aspecte trebuie reținute: ele amintesc procedeele lui Yama și ale lui Nirṛti și se vor clarifica de altfel prin faptele pe care le vom înregistra în continuare.

Iranul

Referirile iraniene sînt de două tipuri: 1. cîteva aluzii la demonul *Aśtōvidhōtuš*, care-l leagă și el cu sfori pe cel hărăzit morții[38]; 2. acțiunile

---

[35] A. Closs, *op. cit.*, pp. 643, 668. După același autor (p. 567), legatul victimei rituale ar fi un complex al culturilor megalitice din Asia sud-estică.

[36] J. Grimm, *Deutsche Mytologie*, II, 705, IV, 254; Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 7.

[37] R.H. Meyer, *Altgermanische Religionsgeschichte* (1910), pp. 158, 160. Dar personalitatea acestor zeițe este mai complexă; cf. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II (Berlin, 1937), p. 375 *sq.*

[38] Leagă pe muritori cu ale sale „legături ale morții“ (*derezā mərəithyaosh, Yasna* 53, 8; Scheftelowitz, *Die altpersische Religion*, p. 92). „Aśtōvidhōtuš este cel care-l leagă, iar Vāyu cel care-l duce“, *Vendidad*, 5, 8; H.S. Nyberg „Questions de cosmologie mazdéennes“, II (in *Journal Asiatique*, octombrie–decembrie 1931, pp. 193–244), p. 205;

temerare ale zeilor războinici și ale eroilor iranieni: Frēdūn, de exemplu, îl leagă înfășurîndu-l cu sfori pe demonul Azdahāk și îl țintuiește în lanțuri de muntele Dimāvand (*Dīnkard* IX, 21, 103); zeul Tištrya le leagă cu două sau trei funii pe vrăjitoarele Pairikā (*Yašt* 8, 55); Verethragna, s-a văzut, îi leagă brațele adversarului (*Yašt* 14, 63); în unele episoade din *Šāh-Nāmeh*, cum a remarcat Scheftelowitz[39], Ahriman ține un laț, și se vorbește de asemenea despre legările zeului destinului. Absența unui Suveran Legător, replică iraniană a lui Varuṇa, poate avea o explicație: fie că admitem, cum se crede în general, că locul lui Varuṇa e ocupat de zeul suprem Ahura Mazdā, fie că acceptăm ideea sugerată de dl Dumézil (*Naissance d'Archanges*, 1945, pp. 82 *sq.*, 100 *sq.*), că același loc este ocupat și de *amešа spenta Aša* — în amîndouă cazurile avem a face cu entități purificate, eticizate de reforma zoroastriană, în natura cărora ar fi de neconceput să întîlnim „magia" lui Varuṇa. Elementele de „suveranitate" care supraviețuiesc în Ahura Mazdā (Widengren, *op. cit.*, pp. 259 *sq.*) nu lasă să se întrevadă în nici un fel o „suveranitate înfricoșătoare", iar dacă Ahura Mazdā e considerat uneori zeu al destinului (*Yasna* I, 1; trad. pehlevi Widengren, p. 253), atributul e prea obișnuit la zeii supremi și uranieni ca să putem desprinde din el o concluzie oarecare. Totuși, ar fi imprudent și, desigur, fals să con-

---

G. Dumézil, *Tarpeia* (Paris, 1947), p. 73. Cf. *Mēnokē Khrat*, 2, 115; G: Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran* (Uppsala, 1938), p. 196.

[39] *Das Schlingen- und Netzmotiv*, p. 9; *Die altpersische Religion*, p. 92.

chidem, din faptul că nu știm aproape nimic despre ce era echivalentul iranian al lui Varuṇa vedic înainte de reforma zoroastriană, că atributul „legător“ al lui Varuṇa s-ar datora în India unei influențe neariene. Într-adevăr, zeul grec Uranos își *leagă* și el adversarii, deci, cum a arătat dl Dumézil *(Ouranós-Varuṇa, passim)*, sîntem îndreptățiți să căutăm în mitul lui Uranos și al Uranidelor urmele unei scheme deja indo-europene. Oricum ar fi, faptele iraniene atestate acoperă numai două dintre motivele pe care le-am descoperit în ansamblul indian: 1. zeul sau eroul legător de demoni; 2. demonul funerar care-l înfășoară pe om înainte de a-l duce spre puntea Cinvat. Ca urmare a reformei zoroastriene probabil, celelalte două motive importante ale ansamblului indian — „magia“ lui Varuṇa și „legatul“ cosmologic — nu mai apar.

Paralele etnografice

Ar fi în zadar să formulăm vreo concluzie generală asupra faptelor indo-europene înainte de a fi lărgit, cum am anunțat, perspectiva istorică și culturală și de a fi integrat complexul „legatului“ într-o categorie mai amplă de simbolisme asemănătoare sau identice. Totuși, putem semnala chiar de pe acum cîteva situații etnografice paralele cu grupul indo-european de zei și demoni funerari care-i „leagă“ pe cei morți. Figura cea mai apropiată de cuplul iranian Vāyu–Aśtōvidhōtuš este zeul chinez al vîntului și al năvodului Bo Yi, strîns relaționat de zeița-șarpe

Nakura, ceea ce dovedește că el aparține unui nivel cultural htonico-lunar[40]. Replica cea mai fidelă la funiile lui Yama, Nirṛti, Aśtōvidhōtuš și ale zeițelor germanice o întîlnim în zona Pacificului. La populația arandă din Australia, demonii *tjimbarkna* înfășoară noaptea sufletele oamenilor, pe care le răpun strîngînd puternic de funie[41]. În insulele Danger, zeul morții, Vaerua, îi leagă pe defuncți cu funii și-i tîrăște astfel pînă pe tărîmul morților[42]. În insulele Hervey, sufletul mortului, coborînd în infern pe un arbore miraculos, dă peste plasa zeului Akaanga, care-l aștepta și căruia nu-i poate scăpa[43]. La San Cristobal, „Fisher of Soul" pescuiește sufletele așezat pe o stîncă[44]. În insulele Solomon, sufletul celui mort îl pescuiesc rudele, spre a-l depune într-o cutie împreună cu o relicvă din corpul neînsuflețit (craniu, maxilar, dinte etc.)[45].

---

[40] Inone, citat de Closs, p. 643, n. 44. Cf. legenda celor două spirite, Shen tu și Yü-lei, care leagă sufletele morților în fundul unei peșteri; C. Hentze, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen* (Antwerpen, 1941), p. 23.

[41] Carl Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, I (Frankfurt am Main, 1907) p. 11.

[42] W. Wyatt Gill, *Life in the Southern Isles* (Londra, 1876), pp. 181 *sq.*

[43] W. Wyatt Gill, *Myths and Songs from the South Pacific* (Londra, 1876), pp. 161 *sq.;* cf. și E.S.C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927), p. 73. Vezi M. Walleser, „Religiöse Anschaungen u. Gebräuche der Bewohner von Jap" (*Anthropos*, VIII, 1913, pp. 607–629, 612–613).

[44] Dr. C.E. Fox, *The Threshold of the Pacific* (Londra, 1924), pp. 234 *sq.*

[45] W.G. Ivens, *The Melanesians of the S.E. Solomon Islands* (Londra, 1927), p. 178; același obicei în Hawaii, cf. E.S. Craighill Handy, *op, cit.*, p. 92.

Vrăjitorii din insulele Hervey dețin capcane magice cu care prind sufletele celor pe care vor să-i piardă[46]. Obiceiul se întîlnește și în alte zone culturale[47], dar important este să consemnăm cît de mult se aseamănă cu tehnicile ucigașe ale vrăjitorilor modul cum, în Melanezia, zeul morții „pescuiește" și „leagă cu sfori" sufletele defuncților. Solidaritatea dintre aceste două magii ne ajută să limpezim problema „legatului".

Am văzut că la indo-europeni motivul lațurilor, al nodurilor și al funiilor se repartizează între mai multe ansambluri distincte: între anumiți zei, eroi sau demoni, între anumite ritualuri, între anumite obiceiuri. Cu totul altul este aspectul problemei în lumea semitică: aici, legările magice de orice fel reprezintă un prestigiu divin (și demonic) aproape universal. Există zei suverani ca Enlil și ca soția lui, Ninhursag (= Ninlil), sau zei lunari ca En-zu (= Sin), care-i prind în plasele lor pe cei vinovați de jurămînt fals[48]. Iar Shamash, zeul solar, e înarmat și el cu lațuri și corzi, este implorat și el să-i elibereze pe cei legați; Zeița Nisaba leagă cu sfori demo-

---

[46] W. Wyatt Gill, *Life...*, pp. 180 *sq.; Myths...*, p. 171.

[47] Șamanul tungus folosește un lasou pentru a prinde sufletul fugar al unui bolnav; S. Shirokogorow, *The psychomental Complex of the Tungus* (Shanghai–Londra, 1935), p. 290. Șamanul imită de altfel tehnicile spiritelor; *ibid.*, p. 178. Același complex cultural la ciuci. Despre această problemă, a se vedea lucrarea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951).

[48] L.W. King, *History of Sumer and Akkad* (Londra, 1910), pp. 128 *sq.;* G. Furlani, *La religione babilonese-assira,* I (Bologna, 1928), p. 159; E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* (Collection „Mana", II, Paris, 1945), pp. 28, 49; E. Douglas Van Buren, „Symbols of the Gods in Mesopotamian Art" (Roma, 1945, *Analecta Orientalia,* 23), pp. 11–12.

nii bolilor; la rîndul lor, demonii au lațuri, îndeosebi demonii bolilor (demonul ciumei este invocat astfel: „Cu plasa leagă-i și nimicește-i pe babilonieni!“[49]. Lui Bēl (= Enlil) i se spune: „Părinte Bēl, tu arunci lațurile, și fiecare laț e un laț vrăjmaș“[50]. Tammuz e numit „Stăpînul lațurilor“[51], dar în mit apare el însuși „legat“ și cere să fie salvat din lațuri[52]. Marduk e rugat să elibereze din lanțuri și lațuri pe cei prinși, el însuși fiind un maestru legător. Asemeni lui Indra, el folosește lațul și funiile ca zeu luptător, în manieră „eroică“. În poemul Creației *Enuma Elish*, se pot distinge două tipuri de „legat“, care amintesc dipticul Varuṇa–Indra. Zeul Apelor și al înțelepciunii, Ea, nu luptă „eroic“ cu monștrii primordiali Apsū și Mummu, ci îi „leagă“ prin incantații magice, spre a-i ucide apoi (*Enuma Elish* I, 60–74). Marduk, după ce a fost investit de adunarea zeilor cu prerogativele suveranității absolute (care aparținuse pînă atunci zeului ceresc Anu, IV, 4 și 7) și după ce a primit de la ea sceptrul, tronul și pālu-ul (IV, 29), pornește împotriva monstrului marin Tiamat — și asistăm de data aceasta la o luptă cu adevărat „eroică“, numai că arma principală a lui Marduk rămîne tot „plasa“, „darul tatălui său Anu“[53]. Marduk îl „leagă“ pe Tiamat (IV, 95), îl „înlănțuie“ și îi ia

---

[49] Scheftelowitz, *Das Schlingen- und Netzmotiv*, pp. 4 *sq.*

[50] M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, vol. II (Giessen, 1912), p. 15.

[51] Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 4.

[52] M. Witzel, „Tammuz-Liturgien und Verwandtes“ (Roma, 1937, *Analecta Orientalia*, 10), p. 140; Geo Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Uppsala, 1946), p. 80.

[53] *Ibid.*, IV, 49. În tăblița I, 83, Marduk este fiul lui Ea, dar, oricare ar fi sensul acestei filiații, ea este de esența suveranității magice. Cităm după traducerea franceză a lui R. Labat, *Le Poème babylonien de la Création* (Paris, 1935).

viața (IV, 104). Îi înlănțuie apoi pe toți zeii și demonii veniți în ajutorul lui Tiamat și care — spune poemul — „au fost aruncați în năvoade, au rămas prinși în vîrșe, au fost închiși în peșteri“ (IV, 111–114, 117, 120). Marduk dobîndește suveranitatea prin luptă eroică, dar păstrează în același timp prerogativele suveranității magice. Dacă se ține seamă și de funcția magică a funiilor, a nodurilor și a lațurilor în vrăjitorie și în medicina populară (a se vedea mai departe), impresia generală care se desprinde din această rapidă explorare a domeniului mesopotamian este una de confuzie aproape totală. „Legatul“ pare să fie un prestigiu magico-religios pe care și-l asimilează în egală măsură toate „formele“ religioase. Ar prezenta interes dacă un specialist în religiile mesopotamiene ar relua problema, spre a stabili dacă dincolo de această confuzie se poate reconstitui o „istorie“.

Magia nodurilor

Să analizăm acum, în ansamblul ei, morfologia legăturilor și a nodurilor în practica magică. Am putea grupa faptele cele mai importante în două mari categorii: 1. „legările“ magice folosite împotriva dușmanilor umani (în război, în vrăjitorie) și operația inversă, a „tăierii legăturilor“; 2. nodurile și legăturile benefice — mijloace de apărare contra animalelor sălbatice, contra bolilor și a vrăjilor, contra demonilor și a morții. Să ne mulțumim cu cîteva exemple. Se pot cita din prima categorie lațurile magice îndreptate împotriva adversarilor (*Atharva Veda* II, 12, 2; VI, 104; VIII, 8, 6), funiile aruncate de prinț pe drumul armatelor vrăjmașe

(*Kauśītaki Saṃhitā*, XVI, 6), funia îngropată în preajma casei dușmanului sau ascunsă în barca lui spre a o face să se răstoarne[54], în sfîrșit, nodurile care aduc tot felul de necazuri — în magia antică[55], precum și în superstițiile moderne[56]. În privința „tăierii legăturilor", aceasta apare folosită încă de *Atharva Veda* (de ex., VI, 14, 2 *sq.*); iar în aceeași ordine de idei, în literatura etnografică citim frecvent că oamenii, ca măsură preventivă, nu trebuie să poarte nici un fel de nod asupra lor în anumite perioade critice (naștere, căsătorie, moarte)[57].

---

[54] *Kauśītaki Samhitā*, XLVIII, 4–5: Caland, *Altindische Zauberritual* (Amsterdam, 1900), p. 107; V. Henry, *Le Magie dans l'Inde antique* (Paris, 1903), p. 229; Scheftelowitz, p. 12.

[55] Iezechil 13, 18–21; C. Fossey, *La Magie assyrienne* (Paris, 1902), p. 83; M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria* (Boston, 1898), pp. 280 *sq.* etc.

[56] W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India* (Westminster, 1896), II, pp. 46 *sq.*; S. Seligmann, *Der böse Blick* (Berlin, 1910), I, 262, 328 *sq.*; Scheftelowitz, p. 14; Frazer, *Taboo*, p. 301 *sq.* (trad. fr. pp. 251 *sq.*); G. L. Kittredge, *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Mass., 1929), pp. 201 *sq.*; cf. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, s.v. *Schlinge*, *Netz* etc.; în folclor, Stith Thompson, *Motif-Index*, vol. II, p. 313.

[57] Spre a ușura procesul nașterii, totul trebuie să fie deschis, desfăcut, Frazer, *op. cit.*, pp. 296 *sq.* (trad. fr. pp. 247 *sq.*); totuși, cf. plasa ca mijloc de apărare împotriva demonilor, în timpul aceluiași proces, la kalmîci, Frazer, *Folklore in the Old Testament* III (Londra, 1919), p. 473. Încheierea unei căsătorii putea fi împiedicată prin magia funiilor și a nodurilor, Frazer, *Taboo*, pp. 299 *sq.* (trad. fr. p. 249). Nu poți muri cît timp broaștele sînt încuiate și zăvoarele puse (*ibid.*, p. 309; trad. fr. 257), iar în unele locuri se deznoadă firele care leagă giulgiul, pentru a asigura odihna sufletului (*ibid.*, p. 310; trad. fr. p. 258). În schimb, ca să se apere de sufletele soților defuncți, văduvele din Noua Guinee poartă plase în semn de doliu (Frazer, *The*

În a doua categorie se pot grupa toate obiceiurile care atribuie nodurilor și legăturilor o funcție de vindecare, de apărare contra demonilor, de conservare a forței magico-vitale. Încă din Antichitate[58] se lega partea bolnavă a corpului pentru a o vindeca, procedeul fiind frecvent și în medicina populară din zilele noastre[59]. Și mai răspîndit este obiceiul de a te apăra împotriva bolilor și demonilor cu ajutorul nodurilor, sforilor și al frînghiilor[60], mai ales în timpul nașterii[61]. Aproape pretutindeni în lume se poartă noduri în chip de amuletă[62]. E semnificativ că se folosesc noduri și sfori în ritualul nupțial, pentru a-i proteja pe tinerii căsătoriți[63], cînd, se știe, tocmai nodurile pot să împiedice încheierea unei căsătorii. *O astfel de ambivalență se constată însă în toate utilizările magico-religioase ale nodurilor și legăturilor.* Nodurile provoacă boala, dar o și alungă ori vindecă bolnavul; plasele și nodurile

---

Belief in Immortality I [Londra, 1913], pp. 241, 249, 260, 274, 293). Tot ca mijloc de apărare împotriva duhurilor celor morți se leagă corpurile neînsuflețite cu sfori (Frazer, *La Crainte des morts*, trad. fr., seria a doua, Paris, 1935, pp. 53 *sq.*), cu toate că semnificația acestui obicei este mai complexă.

58 *Kaušītaki-Saṃ.* XXXII, 3, Caland, *Altindische Zauberritual*, p. 104; R.C. Thompson, *Semitic Magic, its Origins and Development* (Londra, 1908), pp. 165 *sq.*

59 Scheftelowitz, p. 29, n. 1, 31; Frazer, *Taboo*, pp. 301 *sq.* (trad. fr. pp. 252 *sq.*).

60 Asiria: Thomson, *op. cit.*, p. 171: Furlani, *La Religione babilonese-assira*, II (Bologna, 1929), p. 166; China, India: Scheftelowitz, p. 38.

61 India: W. Crooke, *op. cit.*, II, p. 36; Todas etc.; Scheftelowitz, p. 39; Africa: *ibid.*, p. 41.

62 Frazer, *Taboo*, pp. 308 *sq.* (trad. fr. pp. 255 *sq.*); Scheftelowitz, p. 41.

63 Scheftelowitz, pp. 52 *sq.*

vrăjesc, dar și apără împotriva vrăjilor; împiedică nașterea, dar o și ușurează; ocrotesc pe nou-născuți, dar îi și fac să se îmbolnăvească; aduc moartea, dar o și îndepărtează. Într-un cuvînt, esențialul în toate aceste rituri magice și magico-medicale rămîne orientarea impusă forței care rezidă în orice „legat", în orice acțiune de „a lega". Iar *orientarea* poate fi *pozitivă* sau *negativă,* indiferent dacă sensul acestei opoziții este „benefic"–„malefic" sau „apărare"–„agresiune".

Magie și religie

Toate aceste credințe și toate aceste rituri ne conduc, desigur, în domeniul mentalității *magice.* Totuși, sîntem oare îndreptățiți să considerăm simbolismul general al „legatului" drept o creație exclusiv a mentalității magice — numai pentru că aceste practici populare depind de magie? Nu credem. Chiar dacă riturile și simbolurile „legatului" la indo-europeni comportă elemente htonico-lunare și dacă, în consecință, ele trădează puternice influențe magice — ceea ce nu e sigur —, mai rămîn de explicat alte mărturii, care vorbesc nu numai despre o experiență religioasă autentică, ci și despre o concepție generală privitoare la om și la lume — o concepție cu adevărat *religioasă,* și nu una magică. Datele mesopotamiene pe care le-am trecut în revistă, de exemplu, nu pot fi reduse, în totalitate, la o interpretare magică. La vechii evrei, lucrurile sînt și mai clare: este adevărat că Biblia vorbește de „cursele morții" (de ex.: „Și lanțurile Șeolului mă prinseseră la mijloc, și cursele morții dădeau

peste mine“, *Samuil* II, 22, 6 [trad. rom. Vasile Radu și Gala Galaction, 1939, p. 346 — *n.t.*] cf. *Psalmul* 18, 6; „Cînd mă cuprinseră lanțurile morții și strîmtorările Împărăției morții dădură peste mine, cînd mă găseam în restriște și în amărăciune, / Atunci m-am rugat Domnului: «O, Doamne, izbăvește sufletul meu!», *Psalmul* 116, 3–4 [*ibid.*, p. 612 — *n.t.*]) Însă stăpînul înfricoșător al acestor legături este Iahve însuși, iar Profeții îl imaginează cu lațuri în mînă spre a-i pedepsi pe cei vinovați: „Dar cînd vor porni, eu întinde-voi asupra lor lațul meu și ca pe păsările cerului îi voi doborî“ (*Ozeea* 7, 12 [*ibid.*, p. 863 — *n.t.*]); „Pentru aceea, îi voi întinde lațul meu și se va prinde în cursa mea și-l voi duce în Babilon“ (*Iezechil* 12, 13, *cf.* 17, 20 [*ibid.*, p. 797 — *n.t.*]) „Întinde-voi împotriva ta mreaja mea“ (*Iezechil*, 32, 3 [*ibid.*, p. 821 — *n.t.*]). Iar experiența religioasă atît de profundă și de autentică a lui Iov găsește aceeași imagine pentru a exprima atotputernicia lui Dumnezeu: „Atunci să știți că Dumnezeu m-a nedreptățit și m-a încurcat în prinzătoarea sa“ (*Iov*, 19, 6 [*ibid.*, p. 534 — *n.t.*]). Iudeo-creștinii, care știau și ei că demonul „leagă“ bolnavii (de ex., *Luca* 13, 16), vorbeau totuși despre Dumnezeul Suprem ca de un „maestru al legăturilor“. Așadar, la același popor întîlnim o plurivalență magico-religioasă a „legăturilor“: legături ale morții, ale bolii, ale vrăjitoriei — dar și legături ale lui Dumnezeu[64]. „O plasă se întinde peste toate făpturile vii“, scrie Rabbi Aqiva (*Pirqē Abōt* 3, 20; Scheftelowitz, p. 11). Imaginea este elocventă, pentru că exprimă nu o viziune

---

[64] Prin urmare, sîntem îndreptățiți să presupunem că unele aluzii vedice la lațurile lui Varuṇa exprimă și ele o experiență religioasă comparabilă cu cea a lui Iov.

exclusiv „magică“ sau „religioasă“ a vieții, ci situația însăși a omului în lume, în toată complexitatea ei; ca să folosim un cuvînt la modă — ea exprimă condiția existentului însuși.

Într-adevăr, „firul vieții“ simbolizează în multe părți destinul uman. „Firul vieții lor (literal: funia cortului lor) se rupe“, strigă Iov (4, 21; cf. 7, 6 [trad. rom. Vasile Radu și Gala Galaction, 1939, p. 524 — *n.t.*]. Ahile, ca orice muritor, „poate să-ndure ce soarta / Torsu-i-a la căpătîi, cînd mama-l născu“ (*Iliada* 20, 128 [trad. rom. George Murnu, f.a., p. 376 — *n.t.*]; cf. 24, 210). Zeițele destinului țes firul vieții oamenilor: „Acolo îl vom lăsa în voia destinului pe care i l-au hărăzit pe fusul lor mohorîtele Torcătoare în ceasul cînd a căpătat viață de la mama sa“ (*Odiseea* 7, 198, trad. fr. V. Bernard)[65]. Mai mult încă: Cosmosul însuși este conceput ca o țesătură, ca o enormă „rețea“. În speculația indiană, de exemplu, aerul (*vāyu*) „a țesut“ Universul, legînd ca printr-un fir lumea aceasta cu lumea cealaltă, precum și toate ființele laolaltă (*Bṛhadāraṇyaka-Up.* III, 7, 2), așa cum răsuflarea (*prāṇa*) „a țesut“ viața umană. („Cine a țesut în el răsuflarea?“, *Atharva Veda* X, 2, 13). Rezultă de aici că un simbolism destul de stufos exprimă două lucruri esențiale: pe de o parte, că în Cosmos, ca și în viața umană, totul se leagă de tot printr-o textură invizibilă, iar, pe de altă parte, că anumite divinități[66] sînt stăpînele acestor „fire“ care, în ultimă instanță, alcătuiesc un vast „legat“ cosmic.

---

[65] Cf. *vitae fila*, Ovidiu, *Heroides*, 15, 82. A se vedea capitolul despre ritualurile și mitologiile lunare în lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 142 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 155 *sq.* — *n.t.*].

[66] Cel mai obișnuit — nu însă totdeauna —, zeități lunare, uneori htonico-lunare.

Rareori etimologia oferă un argument decisiv în probleme atît de delicate ca acelea care privesc „originea“ religiei și a magiei; totuși, ea este adeseori instructivă. Scheftelowitz și Güntert au arătat că, în mai multe familii lingvistice, cuvintele denumind acțiunea de „a lega“ slujesc și pentru a exprima acțiunea de a vrăji: de exemplu, în turco-tătară, *bag, baj, boj* înseamnă în același timp „vrăjitorie“ și „legătură, funie“[67]; cuvîntul grecesc καταδέω înseamnă „a lega strîns“, precum și „a lega printr-un farmec magic, făcînd un nod“ (de unde κατάδεσμος „funie, a vrăji“, *Inscr. Graec.* III, 3, p. V; Scheftelowitz, p. 17); latinescul *fascinum*, „farmec, vrajă rea“, se înrudește cu *fascia*, „fașă, bandaj“, cu *fascis*, „mănunchi“; *ligāre*, „a lega“, *ligātūra*, „acțiunea de a lega“, au și înțelesul de „a face farmece“, „farmec“ (cf. cuvîntul românesc *legătură*, „legare“ și „vrăjire“); scr. *yukti*, cu sensul propriu de „a înhăma, a lega“, capătă înțelesul de „mijloace magice“, iar puterile conferite de *yoga* sînt înțelese uneori ca o vrăjitorie prin „legat“[68]. Toate

---

[67] H. Vámbéry, *Die primitive Kultur des turko-tatarischen Volkes* (Leipzig, 1879), p. 246. Noțiunea de „a scoate din vrăji“ se exprimă prin „a elibera din legături“: la populația yoruba, cuvîntul *edi*, „legat“, are și sensul de „magie“, iar *Ewe vōsesa*, „talisman“, înseamnă și „a dezlega“ (A.B. Ellis, *Yorubaspeaking peoples*, Londra, 1894, p. 118).

[68] De ex., *Mahabhārata* XIII, 41, 3 *sq.*, în care Vipulā „subjugase simțurile [lui Ruci] cu ajutorul legăturilor Yoga“ *(babandha yogabandhāiś ca tasyāḥ sarvendriyāni saḥ;* cf. lucrarea mea *Yoga. Essais sur les origines de la mystique indienne*, Paris–București, 1936, p. 151). Vezi și Ananda K. Coomaraswamy, „«Spiritual Paternity» and the «Puppet-Complex»“ (in *Psychiatry*, VIII, nr. 3, august 1945, pp. 25–35), mai ales pp. 29 *sq.*

aceste etimologii confirmă că acțiunea de a lega este fundamental magică. Avem a face în cazul acesta cu o „specializare“ dusă la limită: a vrăji, a lega prin magie, a fermeca etc. Etimologic, *religio* exprimă și o formă de „atașament“ față de divinitate, dar ar fi imprudent să înțelegem *religio* în sensul de „vrăjitorie“ (cum procedează Güntert, p. 130). Pentru că, așa cum am spus, atît religia, cît și magia conțin în însăși esența lor elementul „legatului“, cu toate că, evident, cu altă intensitate și, mai ales, cu altă orientare — opusă.

Simbolismul „situațiilor-limită“

Multe alte complexe simbolice definesc, aproape în același limbaj, structura Cosmosului și „situația“ omului în lume. Cuvîntul babilonian *markasu*, „legătură, funie“, desemnează în mitologie „principiul cosmic care unește toate lucrurile“, precum și „temelia, puterea și legea divină care, împreună, susțin Universul“[69]. Tot astfel, Zhuang Zi (cap. VI) vorbește despre *dao* ca „lanț al întregii

---

[69] S. Langdon, *Semitic Mythology* (Boston, 1931), p. 109. Mai multe temple babiloniene sînt numite *markas shamē u irshiti*, „Legătura dintre Cer și Pămînt“, cf. E. Burrows, „Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion“ (in volumul *Labyrinth*, editat de S.H. Hook, Londra, 1955, pp. 45–70), pp. 47–48, n. 2. Un vechi nume sumerian al templului este „*dimgal* al ținutului“. Burrows (p. 47, n. 7) propune traducerea „Great binding post“; *dim* = „post“ etc. și de asemenea „rope“; probabil *dim* = „to bind, thing to bind to, thing to bind with“. Simbolismul „legatului“ se află integrat aici într-un ansamblu mai vast, pe care l-am putea numi „simbolismul Centrului“; cf. mai sus, pp. 50 *sq*.

creații“[70], ceea ce amintește terminologia cosmologică indiană. Pe de altă parte, labirintul este conceput uneori ca un „nod“ care trebuie „deznodat“, iar această noțiune se încadrează într-un ansamblu metafizico-ritual care conține ideea de dificultate, de primejdie, de moarte și de inițiere[71]. În alt plan, al cunoașterii și al înțelepciunii, întîlnim expresii asemănătoare: se vorbește de „eliberare“ de iluzii (ceea ce în India poartă același nume ca magia lui Varuṇa, *māyā);* se încearcă „destrămarea“ vălurilor irealității, „desfacerea nodurilor“ existenței etc. Aceasta lasă impresia că situația omului în lume, din orice unghi am considera-o, se exprimă totdeauna prin cuvinte-cheie care conțin ideea de „legare, înlănțuire, atașare“ etc. În plan magic, omul se slujește de noduri-amulete ca să se apere de legăturile

---

[70] *The link of all Creation,* trad. Hughes (în *Everyman's Library,* p. 193). Cuvîntul tradus prin „link“ este *hsi* (Gilles 4062), ale cărui sensuri sînt „dependence, fastening, tie, link, nexus, chain, lineage etc.“, cf. A. Coomaraswamy, „The Iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «Concatenation»“ (în *The Art Quarterly,* Spring, 1944, pp. 109–128), p. 127, n. 19.

[71] Cf. labirinturile în formă de noduri, în ritualurile și credințele funerare la populația din Malekula; A. Bernard Deacon, „Geometrical Drawings from Malekula and other Islands of the New Hebrides“ (în *Journal of the Anthropological Institute,* vol. LXVI, 1934, pp. 129–175); *id., Malekula. A Vanishing People of the New Hebrides* (Londra, 1934), îndeosebi pp. 552 *sq.;* John Layard, „Totenfahrt auf Malekula“ (in „*Eranos-Jahrbuch 1937*“, Zürich, 1938), pp. 242–291; *id., Stone Men of Malekula* (Londra, 1942), pp. 340 *sq.,* 649 *sq.* Interpretări comparative, W.F. Jackson Knight, *Cumaean Gates* (Oxford, 1936); Karl Kerényi, „Labyrinth-Studien“ (*Albae Vigiliae,* XV, Amsterdam–Leipzig, 1941).

demonilor și vrăjitorilor; în plan religios, el se simte „legat" de Dumnezeu, prins în „lațul" lui; dar și moartea îl „leagă" — în mod concret (corpul neînsuflețit este „legat cu sfori") sau metaforic (demonii „leagă" sufletul defunctului). Mai mult: viața însăși este o „țesătură" (uneori, o țesătură magică de proporții cosmice, *māyā*) sau un „fir" de care atîrnă existența fiecărui muritor. Aceste perspective diferite au anumite puncte comune: pretutindeni, țelul ultim al omului este să se elibereze de „legături"; inițierii mistice în labirint, în cursul căreia omul învață cum se dezleagă nodul labirintic, pentru a-l putea desface atunci cînd sufletul îl va reîntîlni după moarte, îi corespunde inițierea filozofică, metafizică, al cărei scop e „să destrame" vălul ignoranței și să elibereze sufletul din lanțurile existenței. Se știe că gîndirea indiană este dominată de această sete a eliberării și că terminologia ei cea mai caracteristică poate fi redusă la cîteva formule polare de felul: „înlănțuit–eliberat", „legat–dezlegat", „atașat–detașat" etc.[72]. Formule similare au circulație în filozofia greacă: în peștera lui Platon, oamenii sînt prinși în lanțuri, care-i împiedică să se miște și să întoarcă capul *(Rep.* VII, 514 *a sq.).* Sufletul, „după cădere, a fost capturat și se află încătușat...; el se găsește, se spune, într-un mormînt și într-o peșteră, dar, întorcîndu-se către idei, se eliberează de legăturile lui..." (Plotin,

[72] A se vedea lucrarea noastră *Techniques du Yoga, passim.* În articolul său *The Iconography of Dürer's „Knots"*, A.K. Coomaraswamy a studiat valorile metafizice ale nodurilor și supraviețuirea lor în arta populară, precum și în creația unor artiști din Evul Mediu și Renaștere.

Enneade IV, 8, 4; cf. IV, 8, 1: „Calea către înțelegere duce la eliberarea sufletului de legăturile lui").

Plurivalența complexului „legatului" — pe care l-am cercetat în plan cosmologic, magic, religios, inițiatic, metafizic, soteriologic — se datorează probabil faptului că *omul recunoaște în acest complex un fel de arhetip al propriei sale situații în lume*. Astfel, el ridică, mai întîi, o problemă de antropologie filozofică, unde cercetarea propriu-zis filozofică va avea mult de cîștigat dacă nu va mai ignora această categorie de documente privitoare la anumite „situații-limită" ale omului arhaic, căci, dacă gîndirea contemporană se măgulește cu redescoperirea omului concret, nu e mai puțin adevărat că analizele ei au drept obiect îndeosebi condiția occidentalului modern și că, astfel, ea păcătuiește printr-o lipsă de universalism, printr-un fel de „provincialism" uman — la urma urmelor monoton și steril.

Pe de altă parte, complexul „legatului" pune sau mai curînd constituie o problemă care interesează în cel mai înalt grad istoria religiilor. Nu numai prin raporturile pe care le dezvăluie între magie și religie, dar mai ales prin revelarea a ceea ce am putea numi proliferarea formelor magico-religioase și „fiziologia" acestora: avem impresia că asistăm la un „legat"-arhetip care caută să se realizeze atît în diferitele planuri ale vieții magico-religioase (cosmologie, mitologie, vrăjitorie etc.), cît și pe diversele niveluri ale fiecărui plan (de exemplu, marea magie și mica magie; vrăjitoria agresivă și vrăjitoria defensivă etc.). Într-un anumit sens, am putea spune chiar

că, *dacă „suveranul înfricoșător", istoric sau istoricizat, caută să-și imite prototipul divin — „zeul legător" —, orice vrăjitor — imită, la rîndul său, pe suveranul înfricoșător și modelul lui transcendent.* Morfologic, nu există o discontinuitate între Vṛtra care „înlănțuie" Apele, Varuṇa care-i „leagă" pe cei vinovați, demonii care capturează morții în prinzătorile lor și vrăjitorii care-l leagă magic pe adversar sau dezleagă victimele altor vrăjitori. Structura tuturor acestor operații este aceeași. În stadiul actual al cunoștințelor noastre, este greu de precizat dacă această uniformitate provine din imitare, *din împrumuturi „istorice"* (în sensul pe care-l dă acestei expresii școala istorico-culturală), sau dacă ea se explică prin faptul că toate operațiile menționate decurg din *însăși situația omului în lume,* adică sînt variantele aceluiași arhetip, care se realizează succesiv pe planuri multiple și în arii culturale diferite. Pare sigur că, cel puțin în cazul anumitor complexe (cel al suveranității magice indo-europene, de exemplu), avem a face cu ansambluri mitico-rituale care sînt *istoric* solidare. Totuși, realitatea istorică a complexului indo-european al „legatului" nu duce în mod necesar la concluzia că toate celelalte obiceiuri și credințe magico-religioase răspîndite în lume și referitoare la un complex similar ar fi și ele „istorice" (că ar deriva, adică, dintr-un același dat ancestral sau că ar rezulta din influențe directe, din împrumuturi etc.). Ca să ne precizăm ideea, să adăugăm că, dacă acest caz particular indo-european nu implică neapărat concluzia amintită, el nici nu o exclude, și că, din prudență, trebuie să considerăm problema deschisă.

Simbolism și Istorie

Dar, cu titlu comparativ, am putea cita un caz analog: complexul ascensiunii rituale și al zborului magic. Dacă se pot descoperi anumite relații istorice (filiații, împrumuturi) între diversele credințe și sisteme (ritualuri, mistici etc.) care comportă înălțarea ca unul dintre elementele lor de bază[73], morfologia ascensiunii și simbolismul zborului le depășesc cu mult. Chiar dacă într-o zi vom reuși să identificăm *izvorul* istoric răspunzător de toate aceste ritualuri și simbolisme sociale ale ascensiunii, chiar dacă, prin urmare, vom fi în situația de a putea preciza mecanismul și etapele difuzării lor, tot va mai rămîne de explicat simbolismul visului ascensional, al reveriilor și al viziunilor estetice, care nu numai că sînt centrate în jurul complexului ascensiunii și al zborului, dar îl și prezintă gata organizat și încărcat de aceleași valori pe care le revelează ritualurile, miturile și *philosophoumena* ascensiunii. Am jalonat în altă parte căile unui astfel de studiu comparativ[74]. Ne mulțumim acum să conchidem că avem a face cu expresii nonistorice ale unuia și aceluiași simbolism, arhetipal, care se manifestă într-un mod coerent și sistematic atît în planul „inconștientului" (vis, halucinație, reverie), cît și în cel al „transconștientului" și al con-

[73] A se vedea lucrarea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïque de l'extase*, pp. 137 *sq.*, 296 *sq.*, 362 *sq.*, 423 *sq.* și *passim*.

[74] „Durohāna and the «Waking Dream»", in *Art and Thought (A Volume in Honour of the late Dr. Ananda Coomaraswamy*, Londra, 1947), pp. 209–213.

știentului (viziune estetică, ritualuri, mitologie, *philosophoumena*). Să subliniem în treacăt că manifestările inconștientului și ale subconștientului prezintă o structură și valori care concordă cu cele ale manifestărilor conștiente; și cum acestea din urmă sînt „raționale", în sensul că valorile lor se justifică logic, am putea vorbi de o „logică" sub- sau transconștientă, care n-ar fi totdeauna străină de logica „normală" (înțelegem: logica clasică sau logica bunului-simț). În mod provizoriu, să acceptăm deci ipoteza potrivit căreia cel puțin o anumită zonă a subconștientului este dominată de aceleași arhetipuri care domină și organizează experiența conștientă și pe cea transconștientă. Așa fiind, vom fi îndreptățiți să considerăm multiplele variante ale unui complex simbolic (în exemplele noastre, complexul „ascensiunii" sau cel al „legatului") ca un șir nesfîrșit de „forme" care, în planul variat al visului, mitului, ritului, teologiei, misticii, metafizicii etc., încearcă „să realizeze" arhetipul.

Desigur, toate „formele" acestea nu sînt spontane, nu depind direct de arhetipul ideal; un mare număr dintre ele sînt „istorice", în sensul că rezultă din evoluția sau din imitarea unei forme deja existente. Unele variante ale vrăjitoriei prin „legat" prezintă un aspect imitativ deconcertant; dau impresia că au copiat, în planul lor limitat, „formele istorice" deja existente ale suveranității magice sau ale mitologiei funerare. Cu privire la toate acestea, trebuie să manifestăm totuși prudență, atîta timp cît știm că variantele patologice ale complexelor religioase prezintă în general și un facies mimetic. Mai sigură pare tendința oricărei „forme istorice" de a se apropia cît mai,

mult posibil de arhetipul ei, chiar atunci cînd ea s-a realizat într-un plan secundar, nesemnificativ: acest fenomen se verifică peste tot în istoria religioasă a umanității. O zeiță locală oarecare aspiră să devină Marea Zeiță; un sat oarecare *este* „Centrul Lumii"; un vrăjitor oarecare se pretinde, în momentele culminante ale riturilor sale, Suveranul Universal. Tocmai această tendință către arhetip, către restaurarea *formei perfecte* — față de care un rit, un mit sau o divinitate oarecare sînt simple variante, adeseori destul de palide — face posibilă istoria religiilor. Fără ea, experiența magico-religioasă ar crea necontenit forme fulgurante și evanescente de zei, mituri, dogme etc., iar cercetătorul s-ar găsi în fața unei puzderii de tipuri mereu noi, care nu i-ar îngădui nici o posibilitate de ordonare a faptelor. Dar, o dată „realizată", „istoricizată", forma religioasă tinde să se desprindă de condițiile ei de timp și loc și să devină universală, să-și regăsească arhetipul. În sfîrșit, „imperialismul" formelor religioase victorioase se explică, și el, prin această tendință care determină orice hierofanie sau teofanie să devină „Tot", să epuizeze adică, *ea singură*, manifestarea sacrului, să-și incorporeze imensa morfologie a sacrului[75].

Oricum am privi aceste considerații generale, este probabil că complexul magico-religios al „legatului" corespunde unui arhetip sau unei constelații de arhetipuri (dintre care am menționat cîteva: țesătura Cosmosului, firul destinului uman, labirintul, lanțul existenței etc.). Ambivalența și

---

[75] A se vedea *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 392 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 419 *sq.* — *n.t.*].

eterogenitatea motivului „legatului“ și al nodurilor, ca și al „eliberării de legături“ denotă cît de numeroase și de variate sînt planurile pe care „s-au realizat“ aceste arhetipuri. Ceea ce nu înseamnă, bineînțeles, că, în interiorul acestei mase enorme de fapte referitoare la complexele magico-religioase luate în considerație, n-am putea distinge anumite ansambluri *istoric solidare* și că n-am fi îndreptățiți să le socotim dependente unele de altele sau provenind dintr-un izvor comun. Așa au procedat pentru domeniul indo-european, din perspective diferite, Güntert, Dumézil și A. Closs. Ezităm să fim de acord cu Closs atunci cînd acest savant, credincios principiilor școlii istorico-culturale din Viena[76], pretinde că explică un anume rit ori mit al „legatului“ american sau melanezian prin dependența lui istorică de izvorul care a dat naștere și formelor indo-europene. Mai plauzibilă este ipoteza sa asupra originii caucaziene (p. 643) a complexului „legatului“ ritual indo-european: fino-ugricii și turco-tătarii nu cunosc riturile și miturile „legatului“, ceea ce pare să indice în mod convingător că originea acestui complex trebuie căutată în regiunile din sud. Într-adevăr, paralelis-

---

[76] Școala istorico-culturală a lui W. Schmidt și W. Koppers a adus pînă acum servicii importante istoriei religiilor, însă tezele ei, împinse la extrem, duc la o asemenea „istoricizare“ a omului, încît îi anulează practic orice spontaneitate spirituală. Deși omul nu poate fi imaginat decît ca ființă istorică, nu e mai puțin adevărat că, în virtutea a înseși naturii lui, omul se opune istoriei, căutînd să o suprime și să regăsească, prin toate mijloacele, un „paradis“ intemporal, în care situația lui să fie mai puțin o „situație istorică“ și mai mult o „situație antropologică“ (a se vedea lucrerea noastră *Le Mythe de l'Éternel Retour*).

mele cele mai apropiate de ritul georgian al lanțurilor lui „Gheorghe cel Alb" (vezi mai sus) se regăsesc în India: pe de o parte, inelul de fier pe care vrăjitorul (Panda) al gonzilor[77] îl poartă în jurul gîtului în cele nouă zile ale sărbătorii zeiței Kālī-Durga (sărbătoare numită la gonzi *zvara*, cuvînt derivat din termenul hindi *javārā*, „ovăz", dovadă a originii lui agrare); pe de altă parte, inelele de fier pe care le poartă în jurul gîtului un idol feminin și un „Proto-Śiva", găsite la Mohenjo-Daro[78]. Ar fi, bineînțeles, imprudent să luăm în considerație o derivare directă a ritului actual al gonzilor din cultura protoistorică a Indusului, însă apropierea stabilită de W. Koppers între aceste fapte nu e lipsită de interes[79].

Totuși, frecvența motivului „legatului", al „nodurilor" etc. în straturile arhaice ale religiilor mesopotamiene rămîne de explicat. Să fie ea o variantă laterală care, spre deosebire de ce s-a întîmplat la indo-europeni, să nu fi reușit a se organiza într-un sistem teologic și ritual și a se impune ansamblului vieții religioase, variantă care

---

[77] Cf. W. Koppers, „Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur" (in *Geographica Helvetica*, I, 1946, fasc. 2, pp. 165–177), pp. 168 *sq.*

[78] Cf. J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization* (Londra, 1931), vol. I, planșa XII, 8, 17.

[79] Funcția rituală a nodurilor în religiile egeene (Arthur Evans, *The Palace of Minos*, I, pp. 430 *sq.*) nu a fost încă soluționată: negată de M.P. Nilsson, care a redus-o la o valoare pur decorativă (*Minoan-Mycenaean Religion*, Lund, 1927, pp. 137 *sq.*, 349 *sq.*), această funcție rituală a fost confirmată recent de Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times* (Berkeley și Los Angeles, 1942), pp. 38 și 68. Cf. și Charles Picard, *Les Religions préhelléniques. Crète et Mycènes* (Paris, 1948), pp. 194–195.

să fi fost multiplicată astfel la nesfîrșit, transformată în prestigiu atît divin, cît și demonic, care să fi fost anexată de orice divinitate și utilizată de orice vrăjitor? Sigur este că numai la indo-europeni complexul „legatului“ se află integrat organic în însăși structura suveranității înfricoșătoare, divine sau umane, și că numai la indo-europeni — așa cum au demonstrat îndeosebi cercetările dlui Dumézil — avem a face cu un *sistem coerent* și de aplicație generală în planul ritual, mitologic, teologic etc. Dar că, la indo-europeni chiar, acest *sistem* centrat pe concepția Suveranului Înfricoșător n-ar epuiza puterea creatoare a formelor magico-religioase și a simbolurilor referitoare la „legat“, paginile precedente au încercat să o arate, iar acestui fapt am fost tentați să-i găsim o explicație în cadrul magiei, al mitologiei: el s-ar datora fie înseși situației omului în lume („origine“ spontană), fie unei imitări mai mult sau mai puțin servile a formelor deja existente („geneză“ istorică). Însă, orice explicație preferăm, complexitatea concepției indo-europene despre Zeul Suveran Înfricoșător rămîne de aici înainte un fapt sigur. Începem să-i întrevedem preistoria, sîntem pregătiți să-i discernem eventuale împrumuturi din tradiții religioase străine. Ar fi poate impropriu să definim această concepție ca pe una exclusiv magică, deși structura ei ne îndeamnă adeseori să o calificăm astfel: pe de o parte, am subliniat, chiar în India, valorile cosmogonice și metafizice ale „legatului“ lui Varuṇa și Vṛtra; pe de altă parte, experiențele religioase produse la vechii evrei de același complex dovedesc că o viață religioasă foarte pură și foarte profundă poate să-și găsească hrană spirituală chiar în „laturile“ unui Dumnezeu în aparență înfricoșător și „legător“.

CAPITOLUL AL IV-LEA

CONSIDERAȚII ASUPRA SIMBOLISMULUI SCOICILOR

Luna și Apele

Stridiile, cochiliile marine, melcul, perla sînt solidare în egală măsură cu cosmologiile acvatice și cu simbolismul sexual. Toate participă, într-adevăr, la puterile sacre concentrate în Ape, în Lună, în Femeie; în plus, ele sînt, din motive diferite, embleme ale acestor forțe: asemănare între cochilia marină și organele genitale ale femeii, relații care unesc stridiile, apele și luna, în sfîrșit, simbolism ginecologic și embriologic al perlei formate în stridie. Credința în virtuțile magice ale stridiilor și scoicilor e răspîndită în lumea întreagă, din preistorie pînă în timpurile moderne[1]. Simbolismul care stă la originea unor

---

[1] G.F. Kunz și Charles Hugh Stevenson, *The Book of the Pearl* (Londra, 1908), au strîns un material documentar considerabil privitor la răspîndirea perlelor; J.W. Jackson, *The Geographical Distributions of the Use of Pearls and Pearl-shells* (53 p., Manchester, 1916; studiu publicat în volumul *Shells as Evidence of the Migration of Early Culture*, Manchester, 1917) completează informațiile lui Kunz și Stevenson. Esențialul din enorma bibliografie asupra funcției magice a cochiliilor se găsește în articolul lui W.L. Hildburgh, „Cowrie-Shells as amulets in Europe“ (*Folk-Lore*, vol. 53–54, 1942–1943, pp. 178–195). Cf. și diversele contribuții la problemă publicate în revista *Man:* octombrie 1939, nr. 165, p. 167 (M.A. Murray, *The Meaning of Cowrie-shell*, crede că valoarea magică a cochiliei cauri vine din asemănarea ei cu un ochi pe jumătate închis); ianuarie 1940, nr. 20 (Murray,

astfel de concepții aparține foarte probabil unui strat profund al gîndirii „primitive". Dar el a cunoscut „actuări" și interpretări variate: întîlnim stridii și scoici în rituri agrare, nupțiale sau funerare, în ornamentația vestimentară sau în anumite motive decorative, chiar dacă, nu o dată, jumătate din semnificațiile lor magico-religioase pare să se fi pierdut sau să se fi degradat. La unele popoare, scoicile continuă să servească drept motiv decorativ, în timp ce valența lor magică nu mai este nici măcar o amintire. Perla, cîndva emblemă a forței generatoare sau simbol al unei realități transcendentale, n-a păstrat în Occident decît valoarea de „piatră prețioasă". Degradarea continuă a simbolismului va apărea mai evidentă la sfîrșitul expunerii noastre.

Ansamblul iconografic Apă–stridii este bogat atestat în America precolumbiană. „Relieful Tula" de la Malinche Hill reprezintă o divinitate înconjurată de Ape în care plutesc stridii, spirale, cercuri duble[2]. În *Codex Nuttall* predomină complexul iconografic Apă–Pește–Șarpe–Crab–Stridie[3]. *Codex Dresdensis* reprezintă Apa cînd curgînd din co-

---

răspunzînd lui Sheppard), nr. 61, pp. 50–53 (Dr. Kurt Singer, *Cowrie and Baubo in Early Japan*, face cunoscută o statuetă neolitică japoneză care demonstrează asimilarea cochiliei cu vulva), nr. 78 (C.K. Meek, *Cowrie in Nigeria*), nr. 79 (M.D.W. Jeffreys, *Cowrie-shells in British Cameroun:* contra ipotezei drei Murray), nr. 101 (Balcani), nr.102 (J.H. Huttons; Naga Hills), nr. 187 (Grigson; Central Provinces, India); 1941, nr. 36 (C.K. Meek; Nigeria), nr. 37 (Fidji, Egipt, saxoni); 1942, nr. 71 (M.D.W. Jeffreys, *Cowry, Vulva, Eye*).

[2] Peñafiel, *Monumentos del arte mexicano antiguo*, p. 154, reprodusă de Leo Wiener, *Mayan and Mexican Origins* (Cambridge, 1926), pl. IV, fig. 8.

[3] Wiener, *ibid.*, pl. IV, fig. 13; pl. VII, fig 14 — reproducînd *Codex Nuttall*, pp. 16, 36, 43, 49.

chilii de stridii, cînd umplînd vase formate din șerpi încolăciți[4]. Zeul mexican al furtunii purta un lanț de aur de care atîrnau mici scoici marine[5]; zeul Lunii avea drept simbol un mare melc marin[6].

Simbolismul stridiei este și mai bine păstrat în China antică: aici, scoicile participă la sacralitatea Lunii și măresc în același timp forțele acvatice. În tratatul *Lü shi chun qiu* (secolul al III-lea a. Cr.), se poate citi: „Luna se află la rădăcina a tot ce este *yin*; la lună plină, stridiile *bang* și *ko* sînt pline, și tot ce este *yin* devine abundent; cînd luna se întunecă (ultima noapte a ciclului selenar), stridiile sînt goale, iar tot ce este *yin* începe să nu mai fie“[7]. Mo Zi (secolul al V-lea a. Cr.), după ce menționează că stridia cu perlă, *bang*, ia naștere fără amestec mascul, adaugă: „Așadar, dacă *bang* poate rodi o perlă este pentru că în ea se concentrează toată forța *yin*“[8]. „Luna, scrie Liu An (secolul al II-lea a. Cr.), este sursa pricipiului *yin*. De aceea, cînd luna e goală, creierul peștilor se face mic, iar, cînd luna e moartă, cochiliile univalvelor spiroidale nu mai sînt pline de părțile lor cărnoase.“ Același autor

---

[4] *Codex Dresdensis*, p. 34 etc., reproduse de Wiener, fig. 112–116.

[5] B. de Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Mexico, 1896), vol. I, cap. 5; Wiener, p. 68; cf. fig. 75.

[6] J.W. Jackson, „The Aztec Moon-cult and its Relation to the Chank-cult of India“ (*Manchester Memoirs*, Manchester, 1916; vol. 60, nr. 5), p. 2.

[7] Trad. B. Karlgren, „Some Fecundity Symbols in Ancient China“ (*The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nr. 2, Stockholm, 1930, pp. 1–54), p. 36.

[8] Karlgren, *ibid.* Cf. raporturile perle (scoici)–Lună la Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926), pp. 480, 514 etc.

adaugă în alt capitol: „Scoicile bivalve, crabii, perlele și broaștele țestoase cresc și descresc o dată cu luna“[9].

Yin reprezintă, între altele, energia cosmică feminină, lunară, „umedă“. De aceea, excesul de *yin* activ într-o regiune anumită potențează instinctul sexual feminin și face ca „femeile desfrînate să-i corupă pe bărbați“ („*Yi Shu*“, cap. 54, citat de Karlgren, *op. cit.* p. 38). Există, într-adevăr, o corespondență mistică între cele două principii, *yin* și *yang*, și societatea umană. Carul regelui era împodobit cu jad (bogat în *yang*), iar cel al reginei — cu pene de păun și scoici, embleme ale principiului *yin*. Ritmurile vieții cosmice își urmează cursul normal atîta timp cît circulația celor două principii opuse și complementare se desfășoară fără piedici. Yun Zi scrie: „Dacă există în munte jad, arborii din munți vor avea roade; dacă apele adînci dau perle, vegetația de pe țărmuri nu se va veșteji“ (Karlgren, *ibid.*, p. 40). Vom vedea mai departe cum aceeași polaritate simbolică jad–perlă reapare în obiceiurile funerare chineze.

Privitor la influența fazelor lunare asupra stridiilor, Antichitatea a cunoscut idei analoage.

Luna alit ostrea et implet echinos, muribus fibras et iecur addit, spunea Lucilius: „Luna hrănește stridiile, umple aricii de mare, dă forță și vigoare midiilor“. Plinius (*Hist. Nat.* II, 41, 3), Aulus Gellius (*Noctes Atticae* XX, 8) și mulți alți scriitori pretindeau că au observat fenomene asemănă-

---

[9] J.-J. de Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emouï. Étude concernant la religion populaire des Chinois* (Paris, 1886), vol. II, p. 491. Raporturile dintre lună și apă, *ibid.*, pp. 488 *sq.* Influența Lunii asupra perlelor, pp. 490 *sq.*

toare. Această tradiție paraștiințifică, moștenită de la un simbolism străvechi a cărui funcție nu mai era înțeleasă, avea să dăinuiască în Europa pînă în secolul al XVIII-lea[10].

Simbolismul fecundității

Foarte probabil, similitudinea dintre stridii sau cochiliile marine și vulvă a contribuit mai mult chiar decît originea lor acvatică și simbolismul lor lunar la răspîndirea în asemenea grad a credinței în virtuțile lor magice[11]. De altfel, analogia este uneori consemnată chiar de termenii care denumesc anumite moluște bivalve; dovadă e vechiul nume danez al stridiei, *kudefisk* (*kude* = vulvă; cf. Karlgren, p. 34, nota). Omologarea cochiliei cu organul genital feminin este atestată și în Japonia[12]. Cochilia marină și stridiile participă astfel

---

[10] P. Saintyves, *L'Astrologie populaire, étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la lune* (Paris, 1937), pp. 231 *sq.*

[11] Vezi Aigremont, „Muschel und Schnecke als Symbol der Vulva einst und jetzt" (*Anthropophyteia*, 1909, VI, pp. 35–40); J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich, 1937), vol. I, p. 233. Cf. și revista *Man*, 1939–1942.

[12] Cf. Andersson, *Children of the Yellow Earth. Studies in Prehistoric China* (Londra, 1934), p. 305. Idolul feminin neolitic publicat de dr. Kurt Singer (*Cowrie and Baubo in Early Japan*, p. 51) prezintă o vulvă monstruoasă, care nu e decît o cochilie gigantică atîrnînd de o funie. Cochilia bivalvă joacă un rol în mitul renașterii lui O-Kuninushi. După Kurt Singer, idolul ar putea reprezenta pe Ama-no-Uzume-no-Mikoto, „Înfricoșătoarea Femeie a Cerului", care dansează cu rochia ridicată *usque ad partes privatas* (cum spune Chamberlain) și care, prin rîsul pe care-l provoacă, o silește pe Zeița-Soare, Amaterasu, să iasă din peștera unde

la puterile magice ale matricei. În ele sînt prezente și acționează forțele creatoare care țîșnesc, ca dintr-un izvor nesecat, din orice emblemă a principiului feminin. De aceea, stridii, cochilii marine și perle, purtate pe piele ca amulete sau ca podoabe, impregnează femeia cu o energie care-i stimulează fecunditatea, ferind-o totodată de forțele dăunătoare și de piaza rea. Femeile akamba poartă centuri împodobite cu cochilii de stridii, la care renunță după nașterea primului lor copil[13]. În alte părți, stridiile sînt cel mai indicat dar de nuntă. În India Meridională, tinerele poartă coliere de cochilii marine[14], iar terapeutica hindusă modernă folosește praful de perle pentru calitățile lui revigorante și afrodisiace[15]: o aplicare „științifică" în plus în planul concret, nemijlocit, a unui simbolism arhaic care nu mai este înțeles decît pe jumătate.

Funcția cosmologică și valoarea magică a perlei erau cunoscute din timpurile vedice. Un imn din *Atharva Veda* (IV, 10, 6) o proslăvește astfel:

---

se ascunsese. Naturaliștii din secolul al XVIII-lea își întemeiau de altfel clasificările lor conchiliologice pe asemănarea cu vulva. G. Elliot Smith, în *The Evolution of the Dragon* (Manchester, 1919), citează rîndurile următoare din *Histoire naturelle du Sénégal* (secolul al XVIII-lea) a lui Adamson: *„Concha Venerea sic dicta quia partem foemineam quodam modo repraesentat: externa quidem per laborium fissuram, interno vero propter cavitatem uterum mentientem."*

[13] Andersson, *Childern of the Yellow Earth*, p. 304. Vezi și C. K. Meek, *Man*, 1940, nr. 78.

[14] Andersson, *ibid.*, p. 304. Tinerele tiagy poartă cochilia unei moluște ca simbol al fecioriei; după ce și-o pierd, trebuie să renunțe la purtatul cochiliei.

[15] Kunz și Stevenson, *The Book of the Pearl*, p. 309, citîndu-l pe Sourindro Mohan Tagore. *Maṇi-Mālā or a Treatise on Gems* (Calcutta, 1881).

„Născută din vînt, din aer, din trăsnet, din lumină, fie în puterea cochiliei zămislite din aur, perla să ne apere de teamă! Cu cochilia născută din ocean, cea dintîi din tot ce e luminos, nimicim demonii *(rakșas)* și îi înfrîngem pe cei (demonii) care devorează. Cu cochilia (învingem) boala, sărăcia... Cochilia ne este leacul atotputernic, perla ne apără de teamă. Născută din cer, născută din mare, adusă de Sindhu, cochilia aceasta, născută din aur, e pentru noi giuvaierul *(mani)* care ne prelungește viața. Giuvaier ieșit din mare, soare născut din nori, ocrotește-ne din toate părțile de săgețile Zeilor și ale demonilor Asura. Tu ești unul dintre aururi („perla" este unul dintre numele date aurului), tu te-ai născut din Lună (Soma), tu împodobești carul, tu strălucești pe tolba cu săgeți. Prelungește-ne viața! Oasele zeilor s-au prefăcut în perlă; prind viață și se mișcă în sînul apelor. Te port pentru viață, și vigoare, și forță, pentru viață lungă, viață de o sută de toamne. Perla să te ocrotească!"

La rîndul ei, medicina chineză consideră perla un leac excelent prin virtuțile ei fertilizante și ginecologice[16]. Potrivit unei credințe japoneze, anumite midii ajută procesul nașterii; de unde numele lor de „midii-naștere-ușoară" (Andersson, *Childern of the Yellow Earth*, p. 304). În China, se recomandă ca femeilor însărcinate să nu li se ofere în nici un caz o anumită stridie care are proprietatea de a grăbi nașterea (Karlgren, p. 36). Stridiile, conținînd numai principiul *yin*, sînt favorabile nașterii, uneori grăbind-o. De altfel,

---

[16] Cf. J.W. Jackson, *Shells as Evidence of the Migrations of Early Culture*, p. 101; De Groot, *The Religious System of China*, vol. I (Leiden, 1898), pp. 217, 277.

autorii chinezi au relevat asemănarea dintre perla care s-a dezvoltat în stridie și fetus. În *Bei Ya* (secolul al XI-lea), se spune despre stridia *bang* că, „însărcinată cu perla, ea este ca (femeia) care-și poartă în pîntece fătul, de aceea *bang* se numește «pîntecele perlei»“ (Karlgren, p. 36).

La greci, perla era emblema dragostei și a căsătoriei[17]. De altfel, încă din timpurile preelenice, cochiliile s-au aflat în relație strînsă cu Marile Zeițe[18]. Scoici erau închinate Afroditei în Cipru, unde zeița fusese adusă după nașterea ei din spuma mării (Plinius, *Hist. Nat.* IX, 30; XXXII, 5). Mitul Afroditei ieșite dintr-un ghioc marin era răspîndit probabil în lumea mediteraneană. Plaut — care traduce un vers al lui Diphilos — îi cunoaște tradiția: *Te ex concha natam esse autumnant*[19]. În Siria, zeița era numită „Doamna cu Perle“; în Antiohia, Margaritō[20]. Complexul: Afrodita–scoici este confirmat în plus de numeroase gravări pe cochilii (Déonna, *op. cit.*, p. 402). Asimilarea cochiliei marine cu organul genital al femeii era fără îndoială cunoscută și de greci. Nașterea Afroditei într-un ghioc ilustra legătura mistică dintre zeiță și principiul ei. Acest sim-

[17] Kunz și Stevenson, *op. cit.*, pp. 307 *sq.*

[18] Cf. Charles Picard, *Les Religions préhelléniques*, pp. 60, 80 etc.

[19] W. Déonna, „Aphrodite à la coquille“ (*Revue archéologique* noiembrie–decembrie 1917, pp. 312–416), p. 399.

[20] Déonna, p. 400. Hugo Winckler susține originea babiloniană a cuvîntului grec *margarites*, pe care-l derivă din mār-gallittu, prin transformarea lui *l* în *r* (ca în Diglat-Tigris); cf. Winckler, *Himmels- und Weltenbild der Babylonier*, ed. a doua, Leipzig, 1903, p. 58, n. 1. Vezi prezentarea ipotezelor asupra originii cuvîntului *margarites* în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (G. Kittel), vol. IV, p. 476.

bolism al nașterii și al regenerării a inspirat funcția rituală a scoicilor[21]. Datorită tocmai puterii lor creatoare — ca embleme ale matricei universale —, scoicile au un loc bine determinat în riturile funerare. Un astfel de simbolism al regenerării nu dispare ușor: scoicile, care simbolizează învierea în multe monumente funerare romane, vor pătrunde în arta creștină (Déonna, p. 408). De altfel, adeseori defuncta este identificată cu Venus: apare reprezentată pe sarcofag cu bustul gol, la picioare cu o porumbiță *(ibid.*, p. 409); prin această echivalare cu arhetipul vieții în continuă înnoire, defuncta își asigură învierea.

Pretutindeni, cochilia marină, perlele, melcul figurează printre emblemele dragostei și ale căsătoriei. Statuia lui Kāmadeva este împodobită cu scoici[22]. În India, ceremonia nupțială este anunțată suflîndu-se într-o mare cochilie marină[23]. Aceeași cochilie *(Turbinella pyrum)* este de altfel și unul dintre cele două simboluri principale ale lui Vișṇu. O rugăciune îi relevă valențele religioase: „În gura acestei cochilii stă zeul Lunii, pe laturile ei locuiește Varuṇa, pe spatele ei — Prajāpati, pe vîrful

---

[21] Cf. *Dictionnaire des antiquités*, s.v. *Bucina;* Forrer în *Reallexicon*, s.v. *Muschelschmuck;* Pauly-Wissova, s.v. *Margaritai;* Déonna, p. 406; G. Bellucci, *Parallèles ethnographiques* (Pérouse, 1915), pp. 25–27; U. Pestallozza, „Sulla rapresentazione di un pithos arcaico-beotico" *(Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. XIV, 1938, pp. 12–32), pp. 14 *sq.;* Hoernes-Menghin, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa* (Viena, 1925), p. 319, fig. 1–4 (figurine în formă de cochilii provenind din Tracia).

[22] J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich, 1937), vol. I, p. 29.

[23] J. W. Jackson, „Shell-Trumpets and Their Distribution in the Old and New World" *(Manchester Memoirs*, 1916, nr. 8), p. 7.

ei — Gangele, Sarasvatī și toate celelalte fluvii sacre ale celor trei lumi, în care, după porunca lui Vāsudeva, se fac abluțiuni. În această cochilie se află conducătorul brahmanilor. De aceea venerăm noi cochilia aceasta sfîntă. Slăvire ție, cochilie sacră, binecuvîntată fii de toți zeii, o tu, născută din mare, pe care Vișnu o ține în mîna sa. Adorăm cochilia sfîntă și medităm asupra ei. S-o cinstim în bucurie!"[24].

La azteci, melcul simboliza obișnuit concepția, sarcina și nașterea[25]. În legătură cu planșa XXVI din *Codex Vaticanus*, Kingsborough transcrie explicația dată de indigeni legăturii dintre moluscă *(sea-snail)* și naștere: „...așa cum acest animal de mare iese din cochilia lui, tot astfel omul se naște din pîntecele mamei sale"[26]. Interpretare autohtonă identică se dă planșei XI din *Codex Telleriano-Remensis (ibid.*, VI, p. 122).

Funcțiile rituale ale cochiliilor

Prezența cochiliei marine, a stridiilor, a perlelor în multe rituri religioase, în ceremoniile agrare și inițiatice se explică așadar ușor prin același simbolism. Stridiile și perlele, care înlesnesc fecundarea și nașterea, au o influență binefăcătoare și

---

[24] Hornell, „The Sacred Chank of India" *(Madras Fisheries Publications*, 1914), citat de Jackson, *The Aztec Moon-Cult*, pp. 2–3. Cf. și Arnould Locard, „Les Coquilles sacrées dans les religions indiennes" *(Annales du Musée Guimet*, vol. VII, pp. 292–306).

[25] Jackson, *The Aztec Moon-Cult, passim*.

[26] Kingsborough, *Antiquities of Mexico* (Londra, 1831–1848), vol. VI, p. 203.

asupra recoltei. Forța semnificată de un simbol al fertilității se manifestă la toate nivelurile cosmice.

În India se suna din ghioc în timpul ceremoniilor desfășurate în temple, dar și cu prilejul ceremoniilor agricole, nupțiale și funerare (vezi numeroasele mărturii strînse de Jackson, *Shell-Trumpets*, p. 3). În Siam, preoții sună dintr-o cochilie la începerea semănatului (Jackson, *The Aztec Moon-Cult*, p. 3). Pe coasta Malabarului, la culesul primelor fructe, preotul iese din templu precedat de un om care suflă într-un ghioc *(ibid.*, p. 3). Aceeași funcție rituală a cochiliei se întîlnește la azteci: unele monumente îl reprezintă pe Zeul Florilor și al Hranei purtat în procesiune și precedat de un preot care sună dintr-o cochilie *(ibid.*, p. 4).

S-a văzut cu cîtă precizie exprimă cochilia marină și stridiile simbolismul nașterii și al renașterii. Ceremoniile de inițiere comportă o moarte și o înviere simbolică; cochilia poate semnifica actul de renaștere spirituală (înviere) cu aceași eficacitate cu care asigură și ușurează nașterea trupească. De aici, ritul care, la unele triburi algonchine, constă în a-l lovi pe neofit în cursul ceremoniei de inițiere cu o cochilie și în a-i arăta una în timp ce i se povestesc miturile cosmologice și tradițiile tribului[27]. Cochiliile ocupă de altfel un loc important în viața religioasă și în practicile magice ale unor numeroase triburi din America (cf. Jackson, *Shell-Trumpets*, pp. 17 *sq.)*. În ceremoniile inițiatice întreprinse de „Société Grande-Médecine"* a triburilor

[27] J. W. Jackson, „The Money-Cowry (Cypraea moneta, L.) as a Sacred Object among American Indians" (*Manchester Memoirs*, vol. 60, nr. 4, 1916), pp. 5 *sq.*

* Confrerii secrete inițiatice ale triburilor nord-americane ojibwa și winnebago, denumirea primei (originar în engl.

ojibwa și de „Médecine Rite"* a triburilor winnebago, cochiliile intervin ca element indispensabil: moartea și învierea rituală a candidatului sînt produse prin atingerea cochiliilor magice păstrate în săculețe de piele de vidră[28].

Aceleași legături mistice care asociază cochiliile cu ceremoniile de inițiere și, în general, cu diversele rituri religioase pot fi întîlnite în Indonezia, Melanezia, Oceania[29]. Intrarea în satele din Togo este împodobită cu idoli care au ochii făcuți din scoici și dinaintea cărora se strîng grămezi de ofrande de scoici (Andersson, *Children of the Yellow Earth*, p. 306). În alte părți, se oferă scoici rîurilor, izvoarelor, arborilor *(ibid.*, p. 312). Virtuțile magico-religioase ale scoicilor explică și prezența lor în activitatea justiției *(ibid.*, p. 307). La fel ca în societatea chineză, în societățile „primitive" emblema care întruchipează unul dintre principiile cosmice asigură dreapta aplicare a legii: ca simbol al Vieții cosmice, cochilia are puterea de a descoperi orice încălcare a normei, orice infracțiune îndreptată împotriva ritmurilor și, implicit, a ordinii în societate.

Din cauza asemănării lor cu vulva, despre cochilia marină și despre multe alte specii de scoici se crede că apără de orice magie, de *jettatura* sau de *mal'occhio*. Colierele de scoici, brățările, amuletele

---

„Grand Medicine Society") fiind după Mircea Eliade eronată (cf. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951, pp. 285–289 [*n.t.*]).

* V. nota de mai sus — *n.ed.*

28 A se vedea lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 286 *sq.*

29 Jackson, *Shell-Trumpets*, pp. 8, 11, 90; W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society* (Cambridge, 1914), vol. I, pp. 69, 98, 186; vol. II, pp. 459, 535.

împodobite cu cochilii marine sau chiar numai imaginea acestora apără femei, copii și vite de piaza rea, de boli, de sterilitate[30]. Același simbolism — al asimilării cu izvorul însuși al Vieții Universale — întreține eficiența variată a cochiliei, fie că e vorba de a perpetua norme ale vieții cosmice sau sociale, fie că e vorba de a promova o stare prosperă și fecunditatea, de a asigura femeii însărcinate naștere ușoară sau neofitului, în cursul unei ceremonii de inițiere, „renașterea" lui spirituală.

Rolul scoicilor în credințele funerare

Simbolismul sexual și ginecologic al cochiliilor marine și al stridiilor implică, ne amintim, o semnificație spirituală; cea de „a doua naștere", realizată prin inițiere, a devenit posibilă datorită aceluiași izvor nesecat care susține viața cosmică. De aici, și funcția scoicilor și a perlelor în practicile funerare; defunctul nu se desparte de forța cosmică, de forța care i-a întreținut și i-a condus viața. De aceea, în mormintele chineze se descoperă jad; impregnat de *yang* — principiul masculin, solar, „uscat" —, jadul, prin însăși natura lui, se împotrivește descompunerii. „Dacă i se astupă cu aur și cu jad cele nouă orificii, corpul neînsuflețit va fi ferit de putrezire", scrie alchimistul Ge Hong[31]. Iar în tratatul *Tao Hong Jing* (secolul al V-lea) se găsesc următoarele precizări: „Dacă la deschiderea unui mormînt

---

30 Cf. numeroase exemple la S. Seligmann, *Der böse Blick* (Berlin, 1910), vol. II, pp. 126 *sq.*, 204 *sq.*

31 B. Laufer, *Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion* (Field Museum, Chicago, 1912), p. 299, nota.

vechi trupul neînsuflețit pare viu în interior, să știți că înlăuntrul și în afara corpului se află o mare cantitate de aur și de jad. Potrivit regulilor dinastiei Han, prinții și seniorii erau înmormîntați cu îmbrăcămintea împodobită cu perle și cu cutii de jad menite să apere corpul de descompunere"[32]. Săpăturile recente au confirmat afirmația lui Ge Hong despre jadul care „astupă cele nouă orificii ale cadavrului", afirmație care păruse suspectă mai multor autori[33].

Jadul și cochiliile concură la crearea unei existențe fericite în lumea cealaltă; dacă primul ferește trupul de descompunere, perlele și scoicile pregătesc celui mort o nouă naștere. După *Li ji (ki)*, sicriul era împodobit cu „cinci rînduri de scoici prețioase" și cu „tăblițe de jad"[34]. În afară de stridia *bei*, cultul funerar chinez folosea și cea mai mare și mai fină midie, *shen*. Midii și cochilii bivalve erau așezate pe fundul mormîntului (Karlgren, *Some Fecundity Symbols*, p. 41). Sheng Xuan comentează astfel acest obicei: „Înainte de a coborî sicriul, fundul mormîntului trebuie acoperit cu *shen*, spre a împiedica umiditatea" *(ibid.)*. Se puneau perle în gura celui mort, iar ritualul funerar în uz pentru suveranii dinastiei Han

---

[32] Laufer, *op. cit.*, p. 299. Cf. și Karlgren, *Some Fecundity Symbols*, pp. 22 *sq.*; Giseler, „Les Symboles de jade dans le taoïsme", *Revue d'Histoire des Religions*, 1932, vol. 105, pp. 158–181).

[33] C. Hentze, *Les Figurines de la céramique funéraire* (Dresda, 1928), p. V. Vezi și C. Hentze, „Les Jades archaïques en Chine" *(Artibus Asiae*, III, 1928–1929, pp. 96–110); *id.*, *Les Jades Pi et les symboles solaires (ibid.*, pp. 199–216; vol. IV, pp. 35–41).

[34] S. Couvreur, *Li ki*, vol. III (Ho Kien Fou, ediția a doua, 1913), p. 252. Cf. tot Couvreur, *Tso tchouan*, trad., vol. I, p. 259.

prevede că „gurile lor sînt umplute cu orez, perle și jad, așa cum cere obiceiul stabilit de mult timp pentru aceste ceremonii“[35]. Scoici cauri au fost descoperite pînă și în așezările preistorice de la Bu-Shao[36]. Așa cum vom vedea, ceramica chineză protoistorică a fost și ea puternic marcată de simbolismul cochiliei.

Scoicile joacă un rol nu mai puțin important în ceremoniile funerare din India. Se sună din cochilie și se presară cu scoici drumul care duce de la casa celui mort la cimitir. În unele regiuni, gura defunctului este umplută cu perle (Andersson, p. 299). Obiceiul se întîlnește și în Borneo, unde influența hindusă s-a grefat, după cît se pare, pe un rit autohton[37]. În Africa, se întinde un strat de scoici pe fundul mormîntului[38]. Acest obicei era frecvent la multe populații americane vechi (vezi mai jos). S-au descoperit scoici, cochilii marine și alte specii, perle naturale și artificiale, în cantități considerabile, în așezările preistorice, cel mai des în morminte. În peștera Laugérie (valea rîului Vézère, în Dordogne), aparținînd paleoliticului, săpăturile au scos la lumină numeroase cochilii ale unor specii mediteraneene, *Cypraea pyrum* și *C. lurida*. Pe schelet, cochiliile erau dispuse simetric în perechi: patru pe frunte, cîte una pe fiecare mînă, cîte două pe fiecare picior, patru spre genunchi și glezne. Peștera din Cavillon

---

[35] De Groot, *Religious System of China* (1892), I, p. 277.

[36] Andersson, *op. cit.*, p. 323. Monumentele de la sfîrșitul paleoliticului conțineau, de pe atunci, scoici cauri; vezi K. Singer, *op. cit.*, p. 50.

[37] Kunz și Stevenson, *The Book of the Pearl*, p. 310.

[38] Cf. Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore* (Paris, 1928), p. 10.

conținea aproape opt mii de scoici marine, cele mai multe vopsite în roșu, dintre care o zecime perforate[39]. La rîndul ei, Cro-Magnon a furnizat peste trei sute de cochilii *Littorina littorea* perforate (Déchelette, *op. cit.*, p. 208). În altă parte, un schelet de femeie acoperit de scoici a fost găsit alături de un schelet de bărbat cu podoabe și cu o coroană lucrate din scoici perforate. Iar omul din Combe-Capelle era și el împodobit cu un șirag de scoici perforate[40]. Ceea ce l-a determinat pe Mainage să se întrebe: „De ce scheletul din Laugérie-Basse (Dordogne) purta un colier de scoici mediteraneene, iar scheletul din Cro-Magnon o podoabă confecționată din cochilii oceanice? De ce la Grimaldi (Coasta de Azur) depozitele arheologice au furnizat scoici pescuite pe coastele Atlanticului? Și cum se face că la Pont-à-Lesse, în Belgia, s-au descoperit scoici din terțiar culese din împrejurimile orașului Reims?“[41] Apt, probabil, să explice aceste fapte este nomadismul din cuaternar; iar aceasta constituie o dovadă în plus pentru importanța magico-religioasă a scoicilor la popoarele preistorice.

Scoici au fost găsite și în mormintele Egiptului predinastic. Vreme îndelungată, cochiliile de la Marea Roșie au constituit un rezervor de amulete pentru egipteni[42]. Săpăturile din Creta au scos la lumină de asemeni o imensă mulțime de cochilii și de scoici. La Phaistos s-au descoperit într-un

---

[39] Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*, ediția a doua, (Paris, 1924), vol. I, p. 208.
[40] Cf. Osborn, *Men of the Old Stone Age*, pp. 304, 305.
[41] Th. Mainage, *Les Religions de la préhistoire*, I. *L'Âge paléolithique* (Paris, 1921), pp. 96–97.
[42] Sir E. Wallis Budge, *Amulets and Superstitions* (Oxford, 1930), p. 73.

depozit neolitic, alături de o figurină feminină din argilă, scoici *pelunculus;* asupra semnificației lor religioase nu există nici o îndoială[43]. Săpăturile lui Sir Arthur Evans au permis să se determine mai clar valoarea magică și funcția cultuală a scoicilor (cf. *Palace of Minos,* I, pp. 517 *sq.*). Desenele cu motive de cochilii erau de altfel frecvente, iar persistența lor s-a datorat nu atît valorii decorative a motivului, cît simbolismului lui *(ibid.,* p. 519, fig. 377, 378). O descoperire remarcabilă din acest punct de vedere, care, după opinia autorizată a lui Andersson, ar asigura tranziția de la ciclul cultural euro-african la Asia Orientală, a fost făcută de Pumpelly la Anu (Andersson, p. 298). La rîndul său, Andersson a găsit scoici la Yang Tao Tun, la Sha Jing (în deșertul Shen Fu), adică în așezări preistorice unde urnele funerare atestă desenele atît de caracteristice cărora li s-a dat numele „death-pattern" și „cowrie-pattern" și al căror simbolism: moarte–renaștere nu lasă nici o umbră de îndoială (Andersson, *ibid.,* pp. 322 *sq.).* Un foarte vechi obicei japonez se explică prin credințe asemănătoare: ungîndu-și trupul cu praf de cochilii, omul își asigură renașterea (Kurt Singer, *op. cit.,* p. 51).

Rolul funerar al perlelor și al scoicilor pare să fi avut o importanță hotărîtoare la populațiile autohtone din cele două Americi. Mărturiile adunate de Jackson sînt, în această privință, suficient de elocvente[44]. Referitor la indienii din Florida, Streeter scrie că, „la fel ca în Egiptul din

[43] Sir Arthur Evans, *The Palace of Minos,* vol. I (Londra, 1921), p. 37.

[44] Jackson, *The Geographical Distribution of the Use of Pearls and Pearl-Shell,* republicat în *Shells as Evidence of the Migrations of Early Culture,* pp. 72 *sq.* Cf. pp. 112 *sq.*

timpul Cleopatrei, în Florida mormintele regilor erau împodobite cu perle. Ostașii lui Soto au descoperit într-unul din marile temple sicrie de lemn în care zăceau îmbălsămați morții; lîngă ei, se aflau coșulețe pline cu perle. Templul din Tolomecco era cel mai bogat în perle: zidurile înalte și acoperișul erau de sidef, coliere de perle și de pene atîrnau pe pereți; pe sicriile regilor, stăteau așezate scuturile lor împodobite cu perle; iar în mijlocul templului se găseau vase pline de perle prețioase"[45]. Willoughby făcuse deja cunoscut rolul esențial al perlelor în ceremoniile funerare descriind solemnitățile mumificării regilor indieni din Virginia[46]. Zelia Nuttall a descoperit în vîrful unei piramide din Mexic un strat gros de scoici, în mijlocul căruia se aflau morminte[47]. Și acestea sînt numai cîteva dintre mărturiile privitoare la amerindieni[48]. Prezența în anumite zone (Yucatan, de ex.) a unor bucăți de fier[49] alături de perle și de scoici dovedește că se urmărea ca defunctul să rămînă aproape de toate sursele de energie magică de care se dispunea, fierul îndeplinind aici, ca în Creta, rolul rezervat jadului și aurului în China[50].

---

[45] Jackson, *Shells*, pp. 116–117.

[46] C. C. Willoughby, „The Virginia Indians in the Seventeenth Century" (*The American Anthropologist*, vol. IX, nr. 1, Ian. 1907, pp. 57–86), pp. 61, 62.

[47] Cf. W. J. Perry, *The Children of the Sun*, p. 66. Indienii care trăiesc pe țărmurile Golfului Californiei și a căror cultură rămîne extrem de primitivă își acoperă morții cu o carapace de broască țestoasă, *ibid.*, p. 250. Broasca țestoasă, ca animal acvatic, se află într-adevăr în relație strînsă cu apele și cu luna.

[48] Cf. Kunz și Stevenson, *The Book of the Pearl*, pp. 485 *sq.*

[49] Stephens, *Incidents of Travel in Yucatan*, vol. II, p. 344, citat de Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkers* (Leipzig, 1884), p. 136.

[50] Cf. studiul nostru „Metallurgy, Magic and Alchemy", p. 12 (*Zalmoxis* I, p. 94).

În peștera Mahaxay (Laos), Madeleine Colani a descoperit topoare, cristale de rocă și numeroase cochilii *Cypraea*[51], reușind în același timp să demonstreze caracterul funerar și funcția magică a topoarelor[52]. Toate aceste obiecte erau așezate în mormînt spre a asigura celui mort condiție optimă de existență pe lumea cealaltă.

Importante depozite de scoici, de stridii și de cochilii marine au fost descoperite în extrem de numeroase așezări preistorice, foarte depărtate unele de altele. Scoici *Cypraea moneta*, de exemplu, au fost găsite în celebra necropolă din Kuban, la nord de Caucaz (secolul al XIV-lea a. Cr.); alte cochilii — în mormintele scite din împrejurimile Kievului, care aparțin civilizației Ananino din Uralul Occidental. Depozite asemănătoare au fost scoase la iveală în Bosnia, Franța, Anglia, Germania, pe țărmul baltic mai ales, unde cei din vechime căutau încă de pe atunci chihlimbarul[53].

Rolul capital al perlelor în elaborarea diferitelor ritualuri mortuare poate fi apreciat și după prezența perlelor artificiale. Nieuwenhuis le-a cercetat pe cele de care se folosesc frecvent locuitorii din Borneo și care erau executate din piatră sau porțelan. Originea celor mai vechi rămîne nesigură; cele mai recente vin din Singapore, dar de obicei sînt fabricate în Europa, la Gablonz

---

[51] Madeleine Colani, „Haches et bijoux. République de l'Équateur, Insulinde, Eurasie" (*B.E.F.E.O.* XXXV, 1935, fasc. 2, pp. 313–362), p. 347.

[52] Cf. și Hanna Rydh, „On Symbolism in Mortuary Ceramics" (*Bull. of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nr. 1, Stockholm, 1929, pp. 71–121), pp. 114 *sq.*

[53] Andersson, *op. cit.*, pp. 299 *sq.*; Jackson, *The Geographical Distribution*, *passim.*

(Boemia), Birmingham, Murano[54]. Madeleine Colani explică astfel rolul acestor perle în solemnitățile agricole, în sacrificiile sau în ceremoniile funerare din Laos: „Cei morți au asupra lor perle pentru viața cerească; cu ele li se astupă orificiile naturale. În zilele noastre, morții sînt înmormîntați cu centuri, bonete și haine împodobite cu perle. După descompunerea corpului, perlele sînt desprinse..."[55]. Aceeași autoare a descoperit îngropate lîngă megaliții din Tran Ninh grămezi de asemenea mici podoabe de sticlă, cu sutele uneori: „Aceste perle vechi îndeplineau, după toate probabilitățile, un rol important în viața populației din Cîmpia cu Urne*. Cele pe care le-am descoperit noi fuseseră îngropate în pămînt pentru a sluji defuncților și sînt mult mai simple decît perlele reproduse de dl Nieuwenhuis. Să fi avut ele numai o destinație funerară? Nu știm." (*op. cit.*, p. 199). Alături de aceste perle arhaice din Laosul Superior se aflau clopoței de bronz. Asocierea metal–perle (cochilii etc.) este de altfel frecventă; ea s-a menținut în unele regiuni din Pacific. Madeleine Colani amintește că, „în Borneo, în zilele noatre, femei dayak poartă coliere cu numeroși clopoței" (*ibid.*, p. 199, fig. 24).

Cazul perlelor artificiale este un exemplu cert de degradare a sensului metafizic originar și de deposedare a lui de un altul, secundar, exclusiv magic. Puterea sacră a perlelor venea din originea

---

54 Nieuwenhuis, „Kunstperlen und ihre kulturelle Bedeutung" (*Internat. Archiv f. Ethnographie*, vol. 16, pp. 135–153).

55 Madeleine Colani, „Essai d'ethnographie comparée" (*B.E.F.E.O.*, vol. XXXVI, 1936, pp. 197–280), pp. 198 *sq.*

* *La Plaine des jarres*, regiune în Laos, la sud de Tran Ninh (*n.t.*).

lor marină și dintr-un simbolism ginecologic. E puțin probabil ca toate populațiile care au folosit perle și scoici în ceremoniile lor magice și funerare să fi avut conștiința acestui simbolism; presupunînd totuși că a existat, conștiința raporturilor amintite trebuie să se fi limitat la cîțiva membri ai societății: ea nu s-a păstrat totdeauna intactă. Fie că au împrumutat noțiunea magică a perlei de la populații cultural superioare cu care au intrat în contact, fie că propria lor noțiune a suferit cu timpul alterări datorate intervenției unor elemente străine — fapt este că unele populații au introdus în ceremoniile lor obiecte artificiale a căror singură calitate era asemănarea cu „modelele sacre". Cazul nu este unic. Se cunoaște valoarea cosmologică pe care o deține *lapis-lazuli* în Mesopotamia. Albastrul acestei pietre este albastrul însuși al cerului înstelat, la forța sacră a căruia ea participă[56]. O concepție asemănătoare se întîlnește de altfel și în America precolumbiană. În cîteva vechi morminte dintr-o insulă de la Ecuator, s-au descoperit douăzeci și opt de fragmente de *lapis-lazuli* tăiate în formă de cilindri foarte frumos lustruiți. Ulterior, s-a dovedit însă că aceste fragmente de *lapis-lazuli* nu aparțineau aborigenilor insulei, că, după toate aparențele, ele fuseseră lăsate acolo de către vizitatori de pe continent, veniți în insulă pentru săvîrșirea unor ritualuri sau ceremonii sacre[57].

---

[56] Ernst Darmstaedter, „Der babylonisch-assyrische Lasurstein" (in *Studien für Geschichte der Chemie, Festgabe Ed. von Lippmann*, Berlin, 1927, pp. 1–8). Cf. lucrarea noastră *Cosmologie și alchimie babiloniană*, pp. 51 *sq.* [republicată în *Drumul spre centru*, 1991, pp. 512 *sq.* — *n.t.*].

[57] George F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia–Londra, 1915), p. 308.

Este important să remarcăm că în Africa Occidentală se atribuie, de asemenea, o valoare excepțională pietrelor artificiale albastre. Despre acestea, Wiener a adunat mărturii foarte bogate[58]. Este sigur că simbolismul lor și valoarea lor religioasă își au explicația în ideea forței sacre la care ele participă în virtutea culorii lor, ca a cerului. Idee frecvent ignorată sau greșit înțeleasă ori „degradată" de unii membri ai acestor populații, care de multe ori au împrumutat un obiect de cult sau un simbol dintr-o cultură avansată fără să le preia și semnificația normală — pentru ei, cel mai adesea inaccesibilă. Se poate presupune astfel că celebrele false geme colorate care au pătruns pînă în Extremul Orient venind din Egipt, din Mesopotamia, din Orientul roman au avut la un moment dat o semnificație magică, derivată fără nici o îndoială din modelul lor natural sau din simbolismul geometric pe care ele îl implică[59].

Virtutea sacră a cochiliilor se transmite *imaginii* lor, ca și motivelor decorative al căror element esențial e spirala. S-au descoperit în provincia Gansu (perioada Ma Shang) numeroase urne funerare decorate cu „cowrie-pattern"[60]. Pe

---

[58] Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America* (Philadelphia, 1920–1922), vol. II, pp. 237–248; cf. lucrarea noastră *Cosmologie și alchimie babiloniană*, pp. 56 *sq.* [republicată în *Drumul spre centru*, 1991, p. 513 *sq.* — *n.t.*]

[59] C. G. Seligman și H. C. Beck, „Far Eastern Glass: Some Western Origins" (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nr. 10, Stockholm, 1938, pp. 1–64).

[60] Andersson, *Children of the Yellow Earth*, p. 323; „On Symbolism in the Prehistoric Painted Ceramics of China" (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, vol. I, 1929, pp. 66 *sq.*).

de altă parte, Andersson interpretează figura care predomină pe urnele din Pan Shan ca un joc de patru magnifice spirale[61]. Demn de subliniat este faptul că acest motiv apare exclusiv pe urnele funerare; el nu figurează niciodată pe olăria de uz profan[62]. Ceea ce probează limpede valoarea metafizică și rituală a „cowrie-pattern“ („death-pattern“). Motivul acesta decorativ, specific olăriei chineze, are un rol activ în cultul morților. Imaginea cochiliei sau elementele geometrice derivate din reprezentarea schematică a cochiliei îl pun pe defunct în contact cu forțele cosmice care guvernează fertilitatea, nașterea și viața. Căci ceea ce are valoare religioasă este *simbolismul* cochiliei: *imaginea* este eficientă prin ea însăși în cultul morților, fie că e prezentă prin cochilie, fie că acționează pur și simplu prin motivul ornamental al spiralei sau al „cowrie-pattern“-ului. Așa se explică prezența în așezările preistorice chinezești atît a scoicilor, cît și a urnelor funerare împodobite cu „cowrie-pattern“[63].

Funcția magică a acestui motiv decorativ funerar se confirmă însă nu numai în China. Hanna Rydh a semnalat asemănările dintre „death-pattern“-ul ceramicii preistorice chinezești și desenele incizate pe urnele aparținînd culturii megalitice scandinave[64]. Andersson pe de altă parte

---

61 *Children of the Yellow Earth*, p. 324.

62 Andersson, *On Symbolism in the Prehistoric Painted Ceramics, passim*; Hanna Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics*, pp. 81 *sq.* Cf. Carl Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), pp. 118 *sq.*

63 Andersson, *Children of the Yellow Earth*, pp. 323 *sq.*

64 *Symbolism in Mortuary Ceramics*, îndeosebi pp. 72 *sq.*

remarcă anumite analogii între urnele din Gansu și olăria pictată din Rusia de sud (Tripolie), analogii pe care le-a studiat și profesorul Bogajevsky. Motivul spiralei se mai întîlnește de altfel și în numeroase locuri din Europa, America, Asia[65]. Trebuie să adăugăm totuși că simbolismul spiralei este destul de complex, iar „originea“ lui încă nesigură[66]. Cel puțin, putem să reținem, provizoriu, polivalența simbolică a spiralei, raporturile ei strînse cu Luna, trăsnetul, apele, cu fecunditatea, nașterea, viața de dincolo. De altfel, ne amintim, nici cochilia nu e legată exclusiv de cultul morților. Ea apare în toate actele esențiale ale vieții omului și a colectivității: naștere, inițiere, căsătorie, moarte, ceremonii agricole, ceremonii religioase etc.

Perla în magie și medicină

Istoricul perlei este o mărturie în plus a felului în care se degradează un sens inițial, metafizic. Ceea ce la un moment dat era simbol cosmologic, obiect bogat în puteri sacre binefăcătoare, devine, prin opera timpului, un element de podoabă căruia i se prețuiesc calitățile estetice și valoarea economică. Transformarea perlei-emblemă a *realității* absolute în perla–„obiect de preț“ din zilele

---

[65] Madeleine Colani, *Haches et bijoux*, pp. 351 *sq*.

[66] Cf. lucrările lui Andersson și ale lui Hentze. Vezi și L. Siret, „Origine et signification du décor spiralé“ (*XV^e Congrès Intern. d'Anthropologie, Portugal*, 1930, pp. 465–482: explicație raționalistă). Despre simbolismul cochiliei marine în teologia și arta hinduse, cf. A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge, 1935), pp. 77–78; *A New Approach to the Vedas* (Londra, 1933), p. 91, n. 67.

noastre s-a produs însă în mai multe etape. În medicina orientală, ca și în cea occidentală, de exemplu, perla a jucat un rol important. Takkur analizează amănunțit proprietățile medicinale ale perlei, care e întrebuințată împotriva hemoragiei și a icterului, care-i vindecă pe cei posedați de diavol și demență[67]. Autorul hindus nu face însă decît să continue o îndelungă tradiție medicală: medici iluștri, precum Caraka și Suśruta, recomandau de mult folosirea perlei[68]. Narahari, medic din Kașmir (aproximativ în 1240), scrie în tratatul său *Rājanighaṇṭu* (*varga* XIII) că perla vindecă bolile de ochi, că este un antidot eficace în cazurile de otrăvire, că lecuiește ftizia, în sfîrșit, că asigură omului forță și sănătate[69]. Se menționează în *Kathāsaritsāgara* că perla — ca și elixirele alchimiei — „alungă otrava, demonii, bătrînețea și boala". *Harshacarita* amintește că perla s-a născut din lacrimile Zeului Lunii și că originea ei lunară — luna fiind „izvorul de ambrozie veșnic vindecătoare" — face din ea antidotul oricărui fel de otrăvire[70]. În China, medicina folosea numai „perla virgină", neperforată, despre care se credea că lecuiește orice boală de ochi. Medicina arabă recunoaște perlei virtuți identice[71] .

---

[67] Kunz și Stevenson, *op. cit.*, p. 209; Jackson, *Shells as Evidence of the Migrations of Early Culture*, p. 92.

[68] Kunz, *ibid.*, p. 308.

[69] R. Garbe, *Die indische Mineralien* (Leipzig, 1882), p. 74.

[70] *Harshacarita*, trad. Cowell și Thomas, pp. 251 *sq*.

[71] Leclerc, *Traité des simples*, vol. III, p. 248 (Ibn el-Beithar îi citează pe Ibn Massa și pe Ishaq Ibn Amrān, dar se limitează la folosința medicinală); Julius Ruska, *Das*

Începînd din secolul al VIII-lea, întrebuințarea medicinală a perlei se răspîndește și în medicina europeană, unde curînd se înregistrează o cerere masivă de această piatră prețioasă (Kunz și Stevenson, *op. cit.*, p. 18). Albertus Magnus îi recomandă folosirea (*ibid.*, p. 311). Malachias Geiger în *Margaritologia* sa (1637) se ocupă exclusiv de uzul medicinal al perlei, afirmînd că a recurs la ea cu succes în tratamentul epilepsiei, al nebuniei și al melancoliei (*ibid.*, p. 312). Alt autor subliniază eficacitatea perlei în fortificarea inimii și în tratarea melancoliei (*ibid.* p. 312). Francis Bacon situează perla în rîndul leacurilor pentru longevitate (*ibid.*, p. 313).

E de la sine înțeles că rolul perlei în medicina atîtor civilizații diferite nu e decît consecința importanței pe care ea a avut-o mai întîi în religie și în magie. La început simbol al forței acvatice și generatoare, perla devine într-o epocă ulterioară tonic general, afrodisiac și, totodată, remediu al nebuniei și al melancoliei, două maladii de influență lunară[72], deci sensibile la acțiunea oricărui simbol al Femeii, Apei, Erotismului. Rolul ei în vindecarea bolilor de ochi și ca antidot al otrăvurilor este o moștenire a raporturilor mitice dintre perlă și șerpi. În multe regiuni, se credea că pietrele prețioase cad din capul șerpilor sau că le poartă în gît dragonii[73]. În China, capul drago-

---

Steinbuch des Aristoteles (Heidelberg, 1912), p. 133; în credințele populare din India și din Arabia: cf. Penzer, *Ocean of Story* (Londra, 1924 *sq.*), vol. I, pp. 212, 213 (praful de perlă, remediu al bolilor de ochi etc.).

[72] P. Saintyves, *L'Astrologie populaire*, pp. 181 *sq.*

[73] Cf. lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 377, 389 (bibliografie) [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992,

nului se socotește că ascunde totdeauna o perlă sau o altă piatră prețioasă[74], iar alte opere de artă reprezintă un dragon cu o perlă în gură[75]. Acest motiv iconografic derivă dintr-un simbolism foarte vechi și destul de complex, care ne-ar îndepărta prea mult de subiect[76].

Semnificativă, în sfîrșit, este valoarea pe care Francis Bacon o atribuie perlei — de a asigura *longevitatea*. Este tocmai una dintre virtuțile primordiale ale acestei pietre prețioase. Prezența ei pe corpul uman, ca și a cochiliei de altfel, îl conectează pe om la înseși izvoarele energiei, ale fecundității și fertilității universale. Cînd această imagine interioară n-a mai corespuns noului Cosmos descoperit de om sau cînd amintirea ei, din alte motive, s-a alterat, obiectul odinioară sacru și-a păstrat valoarea, care însă s-a constituit pe alt nivel.

---

pp. 402, 415 — *n.t.*]. Esențialul se găsește în studiul lui W. R. Halliday, „Of Snakestones" (republicat în *Folklore Studies*, Londra, 1924, pp. 132–155). Vezi și M.O.W. Jeffreys, „Snake Stones" (*Journal of the Royal African Society*, LXI, 1942, nr. 165).

[74] Cf., de exemplu, De Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emouï*, vol. II, pp. 369, 385; Giseler, „Le Mythe du Dragon en Chine" (*Revue Archéologique*, seria a cincea, vol. VI, 1917, pp. 104–170), *passim*.

[75] Cf. Josef Zykan, „Drache und Perle" (*Artibus Asiae*, VI, 1–2, 1936, pp. 5–16), p. 9, fig. 1 etc.

[76] Cf. Alfred Salmony, *The Magic Ball and the Golden Fruit in Ancient Chinese Art* (*Art and Thought, Hommage à Coomaraswamy*, Londra, 1947, pp. 105–109); a se vedea și lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 250 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 270 și urm. – *n.t.*]. Studiul lui Marc R. Sauter, „Essai sur l'histoire de la perle à ailette" (*Jahrbuch der Schweitzerischen Gesellschaft für Urgeschichte*, XXXV, Frauenfeld, 1945) nu ne-a fost accesibil.

La hotarul dintre magie și medicină, perla îndeplinește rolul ambiguu de *talisman*[77]; ceea ce mai înainte garanta fertilitatea și asigura o existență ideală *post-mortem*, devine încetul cu încetul sursă constantă de prosperitate[78]. În India, această concepție s-a păstrat pînă destul de tîrziu. „Perla trebuie purtată totdeauna ca talisman de către cei ce doresc prosperitate", spune Buddhabatta[79]. Dovadă că perla a pătruns în medicină, deși avusese mai întîi un rol în magie și în simbolismul erotico-funerar, este că în unele regiuni cochiliile au o funcție medicinală. În China, ele sînt tot atît de familiare medicului, pe cît sînt de prețioase magicianului[80]. La fel se întîmplă în unele triburi din America[81].

În afara valorii pe care le-o recunoșteau magia și medicina, scoicile și cochiliile marine au fost frecvent folosite ca monedă. Informațiile pe care le oferă în acest sens Jackson și alți cîțiva autori o probează îndestul[82]. Karlgren, care a demonstrat

---

[77] S. Seligmann, *Der böse Blick* II, pp. 126, 209; *id., Die magische Heil- und Schutzmittel*, p. 199.

[78] Perla ferește de epidemii, insuflă curaj celui ce o poartă etc. cf. M. Gaster, „The Hebrew Version of the Secretum Secretorum" (republicat in *Studies and Textes*, vol. II, Londra, 1925–1928), p. 812.

[79] Louis Finot, *Les Lapidaires indiens*, p. 16; Kunz, *op. cit.*, p. 316.

[80] Karlgren, *op. cit.*, p. 36.

[81] Jackson, *The Money Cowry* (*Cypraea moneta*, L.) *as a sacred Object among American Indians*, pp. 3 *sq.*

[82] Cf. „The Use of Cowry-shells for the Purposes of Currency, Amulets and Charms" (*Manch. Mem.*, 1916, nr. 13); *Shells*, pp. 123–194); Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America*, pp. 203 *sq.*; Helmut Petri, „Die Geldformen der Südsee" (*Anthropos*, 31, 1936, pp. 187–212; 509–554), pp. 193 *sq.*, 509 *sq.* (cauri ca monedă), 208 *sq.* (perla ca monedă). N-am putut folosi studiul lui

întrebuințarea monetară a scoicilor în China, crede că obiceiul de a pune un ban pe frunte este o reminiscență din timpurile în care scoica era încă purtată curent ca amuletă[83]. Valoarea sacră simbolică a cochiliei marine și a perlei ajunge să fie treptat una profană. Natura *prețioasă* a obiectului nu este însă cu nimic afectată de această mutație valorică. În el se află concentrată în fiecare moment *puterea*; el este forță și substanță; în sfîrșit, el rămîne constant solidar cu „realitatea", cu viața și cu fertilitatea.

Mitul perlei

Imaginile arhetipale își păstrează intacte valențele metafizice, în ciuda eventualelor valorizări „concrete": valoarea economică a perlei nu suprimă în nici un fel simbolismul ei religios; acesta e continuu redescoperit, reintegrat, îmbogățit. Să amintim astfel rolul considerabil pe care-l joacă perla în gîndirea iraniană, în creștinism și în gnoză. O tradiție de origine orientală explică nașterea perlei ca fruct al fulgerului care pătrunde midia[84]: perla ar fi rodul împerecherii Focului cu Apa. Sfîntul Efrem folosește mitul acesta vechi ca să ilustreze atît Neprihănita Zămislire a lui Cristos, cît și nașterea lui spirituală în botezul focului[85].

M. J. M. Faddegon, „Notice sur les cauri" (*Tijdschrift van het Kon. Ned. Genootschap voor Munt-en Penningkunde*, 1905; cf. *Isis*, vol. 19, 1933, p. 603.

[83] Karlgren, *op. cit.*, p. 34.

[84] Cf. Pauly-Wissowa, s.v. *Margaritai*, col. 1692.

[85] H. Usener, „Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes" (în *Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker... gewid-*

Pe de altă parte, Stig Wikander a arătat că perla a fost simbolul iranian prin excelență al Salvatorului[86]. Identificarea perlei cu „Mîntuitorul mîntuit" făcea posibil un dublu simbolism: Perla putea să reprezinte atît pe Cristos, cît și sufletul omenesc. Identificarea lui Cristos cu perla este reluată de Origene, care e urmat de numeroși alți autori (Edsman, *Le Baptême de feu*, pp. 192 *sq.*). Într-un text de Pseudo-Macarie, perla simbolizează pe de o parte pe Cristos-Împăratul, pe de altă parte pe urmașul Împăratului, pe creștin: „Perla, mare, scumpă și împărătească, este a coroanei împăratului și i se cuvine numai împăratului. Împăratul singur poate purta această perlă. Nimănui altcuiva nu-i este îngăduit să poarte o asemenea perlă. Astfel, un om care nu s-a zămislit din duhul împărătesc și divin, care n-a intrat în seminția cerească și împărătească și care nu este fiu al lui Dumnezeu — cum stă scris: «Iar cîți l-au primit, le-a dat putere ca să fie fiii lui Dumnezeu» (*Ioan* I, 12 [trad. rom. Vasile Radu și Gala Galaction, 1939, p. 1192 — *n.t.*]) — nu poate purta nepretuita perlă cerească, chip al negrăitei Lumini care este Domnul. Pentru că nu s-a făcut fiu de împărat. Cei ce poartă și au perla trăiesc și domnesc întru Cristos în vecii vecilor" (*Omilia* XXIII, 1; text citat și tra-

---

met, Freiburg i. Breisgau, 1892, pp. 201–213); Carl-Martin Edsman, *Le Baptême de feu* (Leipzig–Uppsala, 1940), pp. 190 *sq.*

[86] Referat asupra cărții lui Edsman, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, vol. 17, 1945, pp. 228–233; cf. Geo Widengren, *Mesopotamian Elements in Manicheism* (Uppsala, 1946), p. 119; *id.*, „Der iranische Hintergrund der Gnosis" (*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* IV, 1952, pp. 97–114), p. 113.

dus în limba franceză de Edsman, *op. cit.*, pp. 192–193).

În celebra scriere gnostică *Faptele* [apocrife ale apostolilor] *după Sf. Toma*, căutarea perlei simbolizează drama spirituală a căderii omului și a mîntuirii lui: un Prinț din Orient pleacă în Egipt să caute Perla apărată de șerpi monstruoși. Ca s-o obțină, el trebuie să depășească mai multe încercări inițiatice, și nu reușește decît cu ajutorul tatălui său, Regele Regilor, imagine gnostică a Tatălui Ceresc[87]. Simbolismul acestui text este destul de complex: Perla reprezintă, pe de o parte, sufletul omenesc căzut în lumea întunericului, iar pe de altă parte — pe însuși „Mîntuitorul mîntuit". Identificarea omului cu perla se întîlnește în multe texte maniheene și mandeene. Spiritul Viu îl „scoate pe Primul Om în afara luptei, ca pe o perlă din mare" (*Kephalaia*, p. 85, citat de Edsman, p. 195). Sfîntul Efrem compară taina botezului cu o perlă care nu poate fi obținută niciodată a doua oară: „scufundătorul scoate și el perla din mare. Cufundați-vă (botezați-vă), scoateți din apă puritatea desăvîrșită ascunsă în ea, perla, din care s-a făcut cununa dumnezeirii" (citat de Edsman, p. 197).

Cu alt prilej, vorbind despre pustnici și călugări, Sfîntul Efrem compară asceza cu un „al doilea botez": așa cum pescuitorul de perle trebuie să se scufunde gol în ocean și să-și

---

[87] A. Hilgenfeld, „Der Königssohn und die Perle" (*Zeitschrift für wissenschaftlichen Theologie* vol. 47, 1904, pp. 219–249); R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn, 1921), pp. 72 *sq.* (lucrare fundamentală); Edsman, *op. cit.*, p. 193, nota 4; Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, pp. 105 *sq.*

croiască drum printre monștrii marini, tot astfel schimnicii trec goi printre „oamenii acestei lumi" (Edsman, p. 198). Dincolo de simbolismul nudității, se poate descifra în acest text o aluzie la monștrii marini care-l pîndesc pe catehumen în timpul cufundării în apa botezului (v. capitolul următor, pp. 190 *sq.*). Gnoza e „ascunsă" și greu de atins; calea mîntuirii e presărată cu piedici. Perla simbolizează toate acestea și alte lucruri încă; apariția ei în lumea noastră fenomenală este miraculoasă, prezența ei printre ființele decăzute este paradoxală. Perla semnifică misterul transcendentului făcut sensibil, manifestarea lui Dumnezeu în Cosmos. Datorită gnosticismului și teologiei creștine, acest vechi simbol al Realității și al Vieții-fără-de-Moarte capătă noi valențe: sufletul nemuritor, „Mîntuitorul mîntuit", Cristos-Împăratul. Subliniem încă o dată *continuitatea* diverselor semnificații ale perlei, de la cele mai arhaice și mai elementare, la cele mai complexe simbolisme, elaborate de speculația gnostică și ortodoxă.

CAPITOLUL AL V-LEA

SIMBOLISM ȘI ISTORIE

Botez, potop și simbolisme acvatice

Între cele cîteva grupuri de simboluri solidare cu simbolismul acvatic pe care l-am prezentat mai sus, acesta din urmă este categoric cel mai vast și cel mai complex. Am încercat să-i desprindem structura într-o lucrare anterioară, la care ne îngăduim să-l trimitem pe cititor (cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 168 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 183 *sq.* — *n.t.*]); în ea, cititorul va găsi piesele fundamentale ale unui dosar asupra hierofaniilor acvatice, precum și o analiză a simbolismului care le valorizează. Aici ne vom limita la cîteva dintre trăsăturile lui cele mai importante.

Apele simbolizează suma universală a virtualităților; ele sînt *fons et origo*, rezervorul tuturor posibilităților de existență; ele *precedă* orice formă și *susțin* orice creație. Imaginea exemplară a oricărei creații este Insula, care „se manifestă" pe neașteptate în mijlocul valurilor. Cufundarea în apă simbolizează în schimb regresiunea în preformal, reintegrarea în modul nediferențiat al preexistenței. Ieșirea din apă repetă actul cosmogonic al manifestării formale; imersiunea echivalează cu o disoluție a formelor. De aceea, simbolismul Apelor implică atît Moartea, cît și Renașterea. Contactul cu apa comportă tot-

deauna o regenerare: pe de o parte, pentru că disoluția este urmată de o „nouă naștere", pe de altă parte, pentru că imersiunea fertilizează și amplifică potențialul vieții. Cosmogoniei acvatice îi corespund — la nivel antropologic — hilogeniile, credințe potrivit cărora specia umană s-a născut din Ape. Potopul sau scufundarea periodică a continentelor (mituri de tipul „Atlantida") au drept corespondent, la nivel uman, „a doua moarte" a sufletului („umiditatea" și *leimon*-ul Infernului etc.) sau moartea inițiatică prin botez. Dar, atît în plan cosmologic, cît și în plan antropologic, cufundarea în Ape echivalează nu cu o extincție definitivă, ci cu o reintegrare trecătoare în nediferențiat, urmată de o nouă creație, de o nouă viață sau de un om nou, după cum e vorba de un moment cosmic, biologic ori soteriologic. Din punctul de vedere al structurii, „potopul" este comparabil cu „botezul", iar libația funerară — cu lustrațiile nou-născuților sau cu băile rituale de primăvară, dătătoare de sănătate și fertilitate.

În orice ansamblu religios le întîlnim, Apele își păstrează neabătut funcția: ele dezintegrează, desființează formele, „spală păcatele" — purificatoare și regeneratoare totodată. Destinul lor este să preceadă Creația și să o resoarbă, incapabile să-și depășească propria modalitate, să se manifeste în *forme*, adică. Apele nu pot transcende condiția virtualului, a germenilor și a latențelor. Tot ce e *formă* se manifestă dincolo de Ape, despărțindu-se de ele. În schimb, de cum s-a desprins de Ape, de cum a încetat să mai fie virtuală, orice „formă" cade sub legea Timpului și a Vieții; ea capătă limite, participă la devenirea

universală, se supune istoriei, se deteriorează și sfîrșește prin a se goli de substanță — afară numai dacă nu se regenerează prin cufundări periodice în Ape sau nu repetă „potopul“ cu corolarul lui „cosmogonic“. Lustrațiile și purificările rituale cu apă au drept scop actualizarea fulgurantă a momentului intemporal (*in illo tempore*) în care s-a petrecut creația; ele sînt repetarea simbolică a nașterii lumilor sau a nașterii „omului nou“.

În toate acestea, un fapt rămîne esențial: sacralitatea Apelor și structura cosmologiilor și a apocalipselor acvatice *n-ar putea fi revelate integral decît prin simbolismul acvatic*, singurul „sistem“ capabil să integreze toate revelațiile particulare ale nenumăratelor hierofanii (a se vedea lucrarea noastră *Traité*, p. 383 [trad. rom. Mariana Noica, 1992, p. 409 — *n.t.*]). Aceasta este, de altfel, legea oricărui simbolism: ceea ce valorizează (și corectează!) diversele semnificații ale hierofaniilor este *ansamblul* simbolic. „Apele Morții“, de exemplu, nu-și dezvăluie sensul profund decît în măsura în care cunoaștem structura simbolismului acvatic. Particularitatea aceasta a simbolismului nu rămîne fără consecințe pentru „experiența“ sau pentru „istoria“ unui simbol oarecare.

Reamintind trăsăturile fundamentale ale simbolismului acvatic, am avut în vedere un anume obiectiv precis: noua valorizare religioasă a Apelor instaurată de creștinism. Părinții Bisericii n-au pierdut din vedere să exploateze anumite valori precreștine și universale ale simbolismului acvatic, cu riscul de a le îmbogăți cu semnificații inedite prin raportare la drama istorică a lui Cristos. În altă lucrare (*Traité*, p. 175 [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 190 — *n.t.*]), am su-

pus atenției două texte patristice referitoare — unul, la valorile soteriologice ale apei, celălalt, la simbolismul moarte–renaștere al botezului. Pentru Tertullian (*De baptismo*, III–V), apa a fost, prima, „lăcașul Sfîntului Duh, care o prefera atunci tuturor celorlalte elemente... Apei i s-a poruncit mai întîi să creeze ființe vii... Apa mai întîi a zămislit ceea ce are viață, ca să nu rămînem uimiți atunci cînd, într-o zi, ea va face să nască viața în botez. În plăsmuirea omului însuși, Dumnezeu a folosit apa spre a-și împlini înfăptuirea... Orice apă obișnuită capătă deci, datorită străvechiului privilegiu cu care a fost dăruită la originile ei, virtutea de a fi sanctificată în chip de taină, cu condiția ca, pentru aceasta, să fie invocat harul Domnului. De îndată ce ruga se încheie, Sfîntul Duh coboară din ceruri și poposește pe ape, sfințindu-le prin puterea sa procreatoare; sfințite astfel, apele primesc la rîndul lor virtuți sanctificatoare... Ceea ce altădată lecuia trupul, vindecă acum sufletul; ceea ce aducea sănătate pentru un timp, aduce mîntuirea pentru veșnicie..."

„Omul vechi" moare prin cufundare în apă și dă naștere unei ființe noi, regenerate. Acest simbolism este admirabil exprimat de Ioan Gură-de-Aur (*Homil. in Ioh.*, XXV, 2), care, vorbind despre plurivalența simbolică a botezului, scrie: „El reprezintă moartea și înmormîntarea, viața și învierea... Cînd ne cufundăm capul în apă, ca într-un mormînt, omul vechi e înecat, în întregime înmormîntat; cînd ieșim din apă, apare dintr-o dată omul nou."

Cum se observă, interpretarea lui Tertullian și a lui Ioan Gură-de-Aur se armonizează perfect cu structura simbolismului acvatic. Intervin totuși în

această valorizare creștină a Apelor anumite elemente noi, legate de o „istorie", în cazul nostru — Istoria Sfîntă. Studiile recente ale lui P. Lundberg, Jean Daniélou și Louis Beirnaert au arătat pe larg cît e de saturat simbolismul botezului de aluzii biblice[1]. În primul rînd, este vorba de valorizarea botezului ca o coborîre în adîncul Apelor pentru înfruntarea monstrului marin. Această coborîre are un model: intrarea lui Cristos în Iordan, care a fost totodată o coborîre în Apele Morții. „Chiril din Ierusalim vorbește într-adevăr despre cufundarea în scăldătoarea botezului ca despre o coborîre în apele morții, care sînt lăcașul balaurului mării, raportînd-o la imaginea lui Cristos intrînd în Iordan în timpul botezului pentru a zdrobi puterea balaurului ascuns în rîu: «Balaurul Behemoth, scrie Chiril, se afla, potrivit lui Iov, în ape și lăsa Iordanul să-i pătrundă în gură. Dar, pentru că trebuiau zdrobite capetele balaurului, Isus, coborît în ape, l-a țintuit pe cel temut, pentru ca noi să căpătăm puterea de a călca peste scorpioni și șerpi. Etc.»"[2]. Tot Chiril îl avertizează pe catehumen: „Balaurul stă la marginea drumului pîndindu-i pe cei ce trec, ferește-te să nu te muște! Tu te îndrepți

---

[1] P. Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Uppsala–Leipzig, 1942); Jean Daniélou, S. J., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris, 1950), pp. 13–20, 55–85 și *passim*; *id.*, *Bible et Liturgie* (Paris, 1951), pp. 29–173; Louis Beirnaert, S. J., „La Dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien" (*Eranos-Jahrbuch*, 1949, vol. XVII, Zürich, 1950, pp. 255–286). Frumoasele cărți ale lui P. Lundberg și J. Daniélou conțin în plus bogate indicații bibliografice.

[2] J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 58–59; vezi și *Sacramentum futuri*, pp. 58 *sq.*; Lundberg, *op. cit.*, pp. 148 *sq.*

către Tatăl duhurilor, dar trebuie să treci peste acest balaur" (cit. Beirnaert, p. 272). Așa cum se va vedea curînd, cufundarea și lupta cu monstrul marin sînt o probă inițiatică atestată și în alte religii.

Urmează valorizarea botezului ca *antitypos* al potopului. Cristos, noul Noe, ieșit biruitor din Ape, a devenit conducătorul unei alte seminții (Iustin, citat de Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 74). Potopul simbolizează astfel atît coborîrea în adîncurile mării, cît și botezul. După Irineu, el este imaginea mîntuirii prin Cristos și a judecării păcătoșilor (Daniélou, *Sacramentum futuri*, p.72). „Potopul a fost deci o imagine pe care botezul a împlinit-o... Așa cum Noe a înfruntat marea morții, în care fusese nimicită omenirea încărcată de păcate, și a ieșit din ea, tot astfel noul botezat coboară în scăldătoarea botezului ca să înfrunte balaurul mării într-o luptă supremă și să iasă din ea învingător..." (*ibid.*, p. 65).

Dar, tot în legătură cu ritul botezului, Cristos a fost comparat cu Adam. Paralela Adam–Cristos capătă deja un loc foarte important în teologia Sfîntului Pavel. „Prin botez, afirmă Tertullian, omul recîștigă asemănarea cu Dumnezeu" (*De bapt.* V). Pentru Sfîntul Chiril, „botezul este nu numai curățirea de păcate și dobîndirea harului de fiu al lui Dumnezeu, ci și antityposul Patimilor lui Cristos" (citat de Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 61). Nuditatea în botez comportă și ea o semnificație în același timp rituală și metafizică: este lepădarea „vechilor veșminte ale stricăciunii și ale păcatului, pe care cel botezat le scoate după pilda lui Cristos — veșminte cu care fusese îmbrăcat Adam după păcat" (Daniélou, p. 55), dar

și întoarcerea la neprihănirea dintru început, la condiția lui Adam de dinainte de cădere. „O, lucru de minune! scrie Chiril. Ați fost goi sub ochii tuturor și nu v-ați rușinat. Pentru că purtați în voi, cu adevărat, imaginea lui Adam cel dintîi, care stătea gol în Rai fără să se simtă rușinat" (citat de Daniélou, *op. cit.*, p. 56).

Simbolismul botezului nu-și rezumă la atît bogăția referințelor biblice și mai ales reminiscențele paradisiace, dar aceste cîteva texte spun suficient pentru scopul nostru. Deoarece urmărim să dăm nu atît o descriere a simbolismului botezului, cît o situație a inovațiilor aduse acestuia de creștinism. Părinții Bisericii primitive gîndeau simbolismul botezului aproape numai ca pe o tipologie: ei erau preocupați să descopere corespondențe între cele două Testamente[3]. Autorii

[3] Amintim sensul și caracterele de bază ale tipologiei. „Punctul ei de plecare se află chiar în Vechiul Testament. Profeții au prorocit într-adevăr poporului lui Israel, în timpul captivității lui, că Dumnezeu avea să săvîrșească în viitor fapte asemănătoare cu cele pe care le-a împlinit în trecut, și chiar mai mari încă. Va veni, astfel, un nou Potop, care va nimici lumea căzută în păcat, dar din care o parte va fi cruțată spre a da naștere unei noi umanități; va începe un nou Exod, prin care Dumnezeu, cu puterea lui, va elibera omenirea prinsă în robia idolilor; și va fi un nou Paradis, în care Dumnezeu își va aduce poporul mîntuit. Aceasta constituie o primă tipologie, pe care o putem numi escatologică, deoarece, pentru profeți, asemenea evenimente viitoare sînt ale sfîrșitului lumii. Noul Testament n-a inventat deci tipologia, ci a arătat numai că ea se realizase în persoana lui Isus din Nazaret. Într-adevăr, cu Isus, evenimentele de la sfîrșitul, de la desăvîrșirea timpurilor și-au găsit împlinirea. El este Noul Adam, cu care au sosit timpurile Paradisului viitor. În el a fost împlinită distrugerea lumii păcatului, distrugere pe care o simbolizase potopul. În el s-a săvîrșit adevăratul Exod, care a eliberat poporul lui

moderni sînt înclinați să le urmeze exemplul: în loc să reașeze simbolismul creștin în cadrul simbolismului „general“, universal atestat de religiile lumii necreștine, ei persistă să-l raporteze exclusiv la Vechiul Testament. După acești autori, ceea ce s-ar manifesta în simbolismul creștin ar fi nu sensul general și imediat al simbolului, ci valorizarea lui biblică.

Atitudinea se explică ușor. Avîntul studiilor biblice și tipologice din ultimul sfert de veac denotă o reacție împotriva tendinței de a explica creștinismul prin misterele și gnozele sincretiste, o reacție și împotriva „confuzionismului“ anumitor școli comparatiste. Liturghia și simbolica creștină sînt legate direct de iudaism. Creștinismul este o religie istorică, avîndu-și rădăcinile împlîntate adînc în cealaltă religie istorică, a evreilor. Ca atare, pentru a explica sau pentru a înțelege mai bine anumite taine sau anumite simbolisme, nu avem decît să le căutăm „prefigurările“ în Vechiul Testament. În perspectiva istoricistă a creștinismului, totul apare natural: revelația a avut o *istorie*; revelația dintîi, care s-a petrecut în zorii timpurilor, supraviețuiește încă printre popoare, dar pe jumătate uitată, mutilată, coruptă; singura cale care ne readuce la ea trece prin istoria lui Israel: revelația s-a păstrat deplină numai în

Dumnezeu de asuprirea diavolului. Predica apostolică a folosit tipologia ca argument pentru a stabili adevărul mesajului ei, arătînd că Cristos continuă și depășește Vechiul Testament: „Toate acestea li se întîmplau acelora ca semne cu tîlc [*typikos*] și au fost scrise ca să luăm învățătură noi“ (I *Cor.* X, 11 [trad. rom. cit. Vasile Radu și Gala Galaction, 1939, p. 1279 — *n.t.*]). Este ceea ce Sfîntul Pavel numește *consolatio Scripturarum*“ (J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 9–10).

cărțile sfinte ale Vechiului Testament. După cum vom vedea mai bine în continuare, iudeo-creștinismul caută să nu piardă contactul cu istoria sfîntă, care, spre deosebire de „istoria" tuturor celorlalte popoare, este singura *reală* și singura care are o semnificație: căci cel ce o face este însuși Dumnezeu.

Preocupați înainte de orice de a se integra într-o *istorie* care era în același timp o *revelație*, prevăzători să nu fie confundați cu „inițiații" diverselor religii de mistere și ai numeroaselor gnoze care abundau la sfîrșitul Antichității, Părinții Bisericii erau constrînși să se cantoneze într-o atitudine polemică: respingerea oricărei forme de „păgînism" era absolut necesară pentru triumful mesajului lui Cristos. Ne putem întreba dacă această atitudine polemică continuă să se impună tot atît de riguros în zilele noastre. Nu vorbim ca teolog; nu avem nici responsabilitatea, nici competența acestuia. Dar, pentru cine nu se simte răspunzător de credința semenilor săi, este evident că simbolismul iudeo-creștin al botezului nu contrazice cu nimic simbolismul acvatic universal răspîndit. Totul poate fi regăsit în el: lui Noe și potopului le corespunde, în nenumărate tradiții, cataclismul care a pus capăt unei „umanități" („societăți"), exceptat fiind un singur om, care va deveni Strămoșul mitic al unei noi omeniri. „Apele Morții" sînt un laitmotiv al mitologiilor paleoorientale, asiatice și oceaniene. Apa „ucide" prin excelență: dizolvă, nimicește orice formă. Tocmai de aceea este bogată în „germeni", este creativă. Simbolismul nudității în botez nu este nici el privilegiul tradiției iudeo-creștine. Goliciunea rituală înseamnă integritate și

plenitudine; „Paradisul“ implică lipsa „veșmintelor“, adică absența „uzurii“ (imagine arhetipală a Timpului). Iar nostalgia Paradisului este universală, chiar dacă formele ei de manifestare variază aproape la nesfîrșit (cf. și *Traité*, pp. 327 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 350 *sq.* — *n.t.*]). Orice nuditate rituală presupune un model intemporal, o imagine paradisiacă. Monștrii adîncurilor pot fi întîlniți în multe tradiții: Eroii, Inițiații coboară în străfunduri spre a înfrunta monștrii marini — iar aceasta este o încercare tipic inițiatică. Desigur, variantele abundă: uneori, dragonii stau de pază la o „comoară“, imagine sensibilă a sacrului, a realității absolute; biruința rituală (= inițiatică) împotriva monstrului-străjer echivalează cu cucerirea nemuririi (cf. *Traité*, pp. 182 *sq.*, 252 *sq.* [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 198 *sq.*, 272 *sq.* — *n.t.*]). Botezul este pentru creștin o taină, pentru că a fost instituit de Cristos. Chiar dacă el reia ritualul inițiatic al încercării (= lupta împotriva monstrului), al morții și al învierii simbolice (= nașterea omului nou). Nu spunem că iudaismul sau creștinismul „au împrumutat“ asemenea mituri și simboluri din religiile popoarelor vecine; nu era nevoie; iudaismul a moștenit o preistorie și o lungă istorie religioasă, în care toate acestea existau deja. Nu era necesar nici chiar ca un simbol sau altul să se fi păstrat în iudaism „treaz“, în integritatea lui; era destul să supraviețuiască un grup de imagini, chiar obscure, din timpurile premozaice: astfel de imagini erau apte să recîștige în orice moment o puternică actualitate religioasă.

Unii Părinți ai Bisericii primitive au apreciat avantajul corespondenței dintre imaginile arhe-

tipale propuse de creștinism și Imaginile care sînt un bun comun al umanității. „Una dintre grijile lor cele mai statornice este tocmai să demonstreze necredincioșilor corespondența dintre marile simboluri care se adresează psihicului în mod nemijlocit expresiv și convingător, și dogmele religiei noi. Pentru cei ce tăgăduiesc învierea din morți, Teofil din Antiohia invocă semnele (τεκμήρια) pe care Dumnezeu le pune pentru noi în marile fenomene ale naturii: începutul și sfîrșitul anotimpurilor, zilelor și nopților. El spune chiar: «Semințele și fructele nu înviază și ele?». Pentru Clement din Roma, «ziua și noaptea indică învierea: noaptea se duce, ziua se ivește; ziua trece, noaptea sosește»“ (Beirnaert, *op. cit.*, p. 275). Pentru apologeții creștini, Imaginile erau încărcate de semne și mesaje; ele *arătau* sacrul prin intermediul ritmurilor cosmice. Revelația pe care o aducea credința nu anula semnificațiile „primare“ ale Imaginilor: ea numai le adăuga o nouă valoare. Desigur, pentru credincios această nouă semnificație le eclipsa pe celelalte: ea *singură* valoriza Imaginea, o transfigura în revelație. Învierea lui Cristos conta, iar nu „semnele“ care puteau fi citite în natură; în cea mai mare parte a cazurilor, „semnele“ nu erau înțelese decît după ce, în străfundul sufletului, apărea credința. Însă misterul credinței interesează experiența creștină, teologia și psihologia religioasă, și depășește cercetarea noastră; din perspectiva pe care ne-am propus-o, un singur lucru are importanță: *că orice nouă valorizare a fost totdeauna condiționată de structura însăși a Imaginii*, așa încît se poate spune despre o Imagine că-și *așteaptă* împlinirea sensului.

Efectuînd o analiză a Imaginilor baptismale, Părintele-reverend Beirnaert recunoaște existența „unei relații între reprezentările dogmatice, simbolizările religiei creștine și arhetipurile activate de simbolurile naturale. Cum altfel ar putea cei ce se pregătesc de botez să înțeleagă imaginile simbolice care li se oferă, dacă ele n-ar răspunde așteptării lor obscure?" (*op. cit.*, p. 276). Autorul nu se miră că „mulți catolici au revenit pe calea credinței prin astfel de experiențe" (*ibid.*). Bineînțeles, adaugă Părintele-reverend Beirnaert, experiența arhetipurilor nu afectează experiența credinței: „Poate exista acord în a recunoaște legătura dintre simbolurile religioase și psihic — și totuși cei în cauză să fie, unii, credincioși, iar, alții, necredincioși. Credința înseamnă deci altceva decît această recunoaștere [...] Actul credinței operează așadar o despărțire în lumea reprezentărilor arhetipale. O dată cu el, șarpele, balaurul, tenebrele, Diavolul desemnează ceea ce trebuie abandonat; iar singurele reprezentări recunoscute a fi apte să intermedieze mîntuirea sînt cele stabilite ca atare de comunitatea istorică" (*ibid.*, p. 277).

Imagini arhetipale și simbolism creștin

Și totuși — Părintele-reverend Beirnaert o recunoaște — chiar dacă imaginile și simbolismul tainelor creștine nu trimit pe credincios „dintru început la mituri și la arhetipuri imanente, ci la intervenția Puterii Divine în istorie, sensul acesta nou nu poate nesocoti permanența sensului vechi. Reluînd marile reprezentări și simbolizări

proprii omului religios prin natura lui, creștinismul le-a preluat și virtualitățile, și puternica influență asupra psihicului abisal. Dimensiunea mitică și arhetipală, chiar dacă de aici înainte apare subordonată alteia, nu rămîne mai puțin reală. Creștinul poate fi un om care a renunțat să-și mai caute mîntuirea spirituală în mituri și în experiența arhetipurilor imanente — prin aceasta, el n-a renunțat însă la tot ce semnifică și îndeplinesc miturile și simbolizările pentru omul psihic, pentru microcosmos [...] Faptul că Cristos și Biserica au reluat marile imagini care sînt soarele, luna, lemnul, apa, marea etc. înseamnă o evanghelizare a forțelor afective pe care toate acestea le desemnează. Întruparea nu trebuie redusă la o simplă în-carnare. Dumnezeu a pătruns pînă în inconștientul colectiv, spre a-l mîntui și împlini. Cristos a coborît în infern. Cum să ajungă mîntuirea în inconștientul nostru dacă nu-i vorbește în limba lui, dacă nu-i preia categoriile?" (L. Beirnaert, pp. 284–285).

Textul de mai sus aduce precizări importante cu privire la raporturile dintre simbolismele „imanente" și credință. După cum am spus, problema credinței rămîne în afara considerațiilor de față. Un aspect al ei ne interesează totuși: credința creștină e legată de o revelație *istorică*: numai manifestarea lui Dumnezeu în Timp asigură în ochii creștinului validitatea Imaginilor și a simbolurilor. Am arătat că simbolismul acvatic „imanent" și universal n-a fost nici abolit, nici dezarticulat în urma interpretărilor locale și istorice iudeo-creștine ale simbolismului botezului. Exprimîndu-ne oarecum simplist: istoria nu reușește să modifice radical structura unui

simbolism „imanent". Istoria adaugă mereu semnificații noi, care însă nu distrug structura simbolului. Vom vedea mai departe consecințele care decurg din acest fapt pentru filozofia istoriei și pentru morfologia culturii. Deocamdată, să ne oprim încă la cîteva exemple.

Am vorbit (pp. 53 *sq.*) despre simbolismul Arborelui Lumii. Creștinismul l-a folosit, l-a interpretat și l-a extins. Crucea, lucrată din lemnul Arborelui Binelui și Răului, se substituie Arborelui Cosmic; Cristos însuși e înfățișat ca un Arbore (Origene). O omilie a lui Pseudo-Chrysostomos evocă Crucea ca pe un arbore ce „se ridică de la pămînt la ceruri. Plantă nemuritoare, el se înalță în centrul cerului și al pămîntului: reazem neclintit al universului, legătură între toate lucrurile, susținător al întregului pămînt locuit, împletitură cosmică, cuprinzînd în sine tot ciudatul amestec al firii omenești..." „Iar liturghia bizantină, în ziua Înălțării Sfintei Cruci, pomenește și astăzi «arborele vieții crescut pe Calvar, arborele pe care Împăratul veacurilor a răscumpărat mîntuirea noastră», arborele care, «răsărind din adîncurile pămîntului», «s-a înălțat în mijlocul pămîntului și sfințește totul pînă la marginile lumii»"[4]. Imaginea Arborelui Cosmic se păstrează uimitor de pură. Foarte probabil, prototipul ar trebui căutat în Înțelepciunea care, după *Proverbe* III, 18, „Pom al vieții este ea pentru cei ce o stăpînesc" [trad. rom. Vasile Radu și Gala Galaction, 1939, p. 630 —

---

[4] Henri de Lubac, *Aspects du Bouddhisme* (Paris, 1951), pp. 57, 66–67. Despre aceeași problemă, vezi R. Bauerreiss, „Arbor Vitae. «Lebensbaum» und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes" (München, 1938, *Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie*, III).

n.t.]. Această Înțelepciune, comentează Părintele de Lubac (*op. cit.*, p. 71), „pentru evrei, va fi legea; pentru creștini, va fi Fiul lui Dumnezeu“. Alt prototip probabil este arborele apărut în vis lui Nabucodonosor: „Priveam și iată că am văzut un copac foarte înalt în mijlocul pămîntului etc.“ (*Cartea lui Daniil* IV, 7–15 [trad. rom. Vasile Radu și Gala Galaction, 1939, p. 847 — *n.t.*]).

Părintele-reverend de Lubac admite că, la fel ca simbolul Arborelui Cosmic din tradițiile indiene, Imaginea Crucii = Arborele Lumii continuă în creștinism un „vechi mit universal“ (*op. cit.*, p. 75). Dar el se grăbește să scoată în evidență inovațiile aduse de creștinism. De exemplu, în continuarea omiliei lui Pseudo-Chrysostomos vedem că Universul este Biserica: „ea este noul macrocosmos, cu care sufletul creștin este asemenea în mic“ (*ibid.*, p. 77). Și cîte alte deosebiri între Buddha și Cristos, între stîlpul din Sanci și Cruce nu sar în ochi (*ibid.*, pp. 77 *sq.*)! Deși convins că folosirea în budism și creștinism a unei astfel de Imagini „nu e la urma urmelor decît o chestiune de *limbaj*“ (p. 76), eminentul teolog pare a exagera importanța particularităților istorice: „Dar toată problema e să știm care sînt, în fiecare caz, natura și gradul de originalitate a «versiunii particulare»“ (*ibid.*, p. 169, n. 101).

La atît să se rezume oare întreaga problemă? Sîntem oare efectiv condamnați să ne mulțumim numai cu analiza exhaustivă a „versiunilor particulare“, care reprezintă, pînă la urmă, o istorie locală? Să nu deținem nici un mijloc de a aborda Imaginea, simbolul, arhetipul în însăși structura lor, în acea *totalitate* care îmbrățișează toate „istoriile“, păstrîndu-le totuși individualitatea?

Numeroase texte patristice și liturgice compară Crucea cu o scară, cu o coloană sau cu un munte (Lubac, pp. 64–68). Aceste imagini sînt, ne amintim, expresii universal atestate ale „Centrului Lumii". Crucea a fost asimilată cu Arborele Cosmic tocmai ca simbol al Centrului Lumii. Iar aceasta dovedește că *Imaginea Centrului se impunea în mod natural* spiritului creștin. Prin Cruce (= Centru), se săvîrșește comunicarea cu Cerul și, totodată, prin ea Universul întreg este „mîntuit" (vezi mai sus, p. 53). Dar *noțiunea de „mîntuire" reia de fapt și completează noțiunile de reînnoire continuă și regenerare cosmică, de fecunditate universală și sacralitate, de realitate absolută și, pînă la urmă, de nemurire — toate, noțiuni care coexistă în simbolismul Arborelui Lumii* (cf. lucrarea noastră *Traité*, pp. 234 *sq.* [trad. rom. Mariana Noica, 1992, pp. 253 *sq. — n.t.*]).

Dorim să fim bine înțeleși: nu contestăm importanța istoriei și, în cazul iudeo-creștinismului, a credinței pentru a aprecia la justa lui valoare un simbol sau altul, *așa cum a fost el înțeles și trăit într-o cultură determinată;* chiar vom insista asupra acestui lucru ceva mai departe. Totuși, nu prin „situarea" unui simbol în istoria lui va fi rezolvată problema esențială, adică: ceea ce ne revelează *totalitatea* unui simbolism, iar nu o „versiune particulară" a unui simbol. Observăm de pe acum că diversele semnificații ale unui simbol se leagă între ele, se solidarizează în chip de sistem; contradicțiile care pot fi descoperite între diversele versiuni particulare sînt cel mai frecvent numai aparente: ele se rezolvă îndată ce simbolismul este considerat în ansamblul său,

îndată ce i se descoperă structura. Orice nouă valorizare a unei Imagini arhetipale încununează și desăvîrșește pe cele vechi: „mîntuirea" revelată prin Cruce nu anulează valorile precreștine ale Arborelui Lumii, simbol prin excelență al unei *renovatio* integrale; dimpotrivă, Crucea vine să încoroneze toate celelalte valențe și semnificații[5]. Să subliniem încă o dată că această nouă valorizare adusă de echivalența Arbore Cosmic = Cruce s-a produs *în* istorie și printr-un eveniment istoric: Patimile lui Cristos. Vom vedea numaidecît: marea originalitate a iudeo-creștinismului a constituit-o Transfigurarea Istoriei în teofanie.

Iată un alt exemplu. Știm că șamanul coboară în Infern să caute și să recupereze sufletul

[5] Simbolismul este întărit de faptul că Arborele Vieții stă alături, în ornamentarea baptisteriilor, cu Cerbul, încă o imagine arhaică a reînnoirii ciclice (cf. Henri-Charles Puech, „Le Cerf et le Serpent", *Cahiers archéologiques*, IV, 1949, pp. 17–60, mai ales pp. 29 *sq.*). Or, în China protoistorică, în Altai, în unele culturi din America Centrală și de Nord (îndeosebi, la populațiile maya și pueblo), cerbul este unul dintre simbolurile creației continue și ale *renovatio*, tocmai din cauza reînnoirii periodice a coarnelor lui; cf. C. Hentze, „Comment il faut lire l'iconographie d'un vase en bronze chinois de la période Chang" (*Conferenze I.S.M.E.O.*, vol. I, Roma, 1951, pp. 1–60), pp. 24 *sq.; Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Schang-Zeit* (Antwerpen, 1951), pp. 210 *sq.* În tradițiile grecești, cerbul își înnoiește coarnele mîncînd șerpi și adăpîndu-se imediat din apele unui izvor: coarnele îi cad, iar cerbul este întinerit pentru cincizeci sau cinci sute de ani (vezi referințele la Puech, p. 29). Dușmănia dintre cerb și șarpe este de ordin cosmologic: cerbul se află în legătură cu focul și cu zorile (China, Altai, America etc.), șarpele este una dintre Imaginile Nopții și ale vieții larvare, subpămîntene. Dar șarpele este și el un simbol al reînnoirii periodice, cu toate că pe un alt nivel. În fapt, opoziția cerb (sau vultur) — șarpe este mai curînd imaginea dinamică a unei „perechi de contrarii" care trebuie reintegrată.

bolnavului, răpit de demoni[6]. Orfeu coboară și el în Infern, să-și aducă soția, Euridice, moartă de curînd. Mituri asemănătoare există și în alte părți; în Polinezia, America de Nord, Asia Centrală (aici, mitul făcînd parte constitutivă dintr-o literatură orală de structură șamanică), se povestește despre un erou care coboară în Infern spre a salva sufletul soției sale, moarte; el reușește în miturile polineziene și central-asiatice, dar înregistrează același eșec ca Orfeu în miturile nord-americane. Să nu ne grăbim să tragem de aici o concluzie oarecare. Să consemnăm numai un amănunt: Orfeu este cîntărețul îmblînzitor de fiare sălbatice, medicul, poetul și civilizatorul; așadar, el întrunește exact funcțiile cu care e înzestrat șamanul „societăților primitive". Acesta din urmă este mai mult decît un tămăduitor și un specialist în tehnicile extatice: el este și prietenul și stăpînul animalelor sălbatice, le imită glasurile, se preface în animal; el este, în plus, cîntăreț, poet, civilizator. Să menționăm în sfîrșit că și Isus coboară în Iad, să-l mîntuiască pe Adam, să restituie omului căzut în păcat integritatea (iar una dintre consecințele decăderii omului a fost tocmai pierderea puterii asupra animalelor).

Avem dreptul să-l considerăm pe Orfeu „șaman" și să comparăm coborîrea lui Cristos în Iad cu coborîrile similare ale șamanilor în timpul extazului? Totul stă împotrivă: în diversele culturi și religii — siberiană sau nord-americană,

---

[6] Pentru toate acestea, a se vedea lucrarea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951).

greacă, iudeo-creștină — aceste coborîri sînt valorizate foarte diferit. E inutil să insistăm asupra acestor deosebiri, care sar în ochi. Un element totuși le rămîne comun și nu trebuie pierdut din vedere: persistența motivului coborîrii în Infern *întreprinse pentru salvarea unui suflet;* că este vorba despre sufletul unui bolnav oarecare (șamanism *stricto sensu),* al soției (mituri grecești, nord-americane, polineziene, central-asiatice) sau al omenirii întregi (Cristos), deocamdată nu contează prea mult. În toate situațiile acestea, coborîrea nu mai are însă doar caracter inițiatic, nu mai este întreprinsă doar pentru un avantaj personal, ea urmărește un scop „mîntuitor": „se moare" și „se inviază" nu pentru a desăvîrși o inițiere — deja cîștigată —, ci pentru a salva un suflet. O notă nouă caracterizează arhetipul inițierii: moartea simbolică nu mai slujește exclusiv propriei perfecționări spirituale (în fapt — cucerirea nemuririi), ci se săvîrșește pentru salvarea *celorlalți.* Nu pretindem în nici un fel că am vedea în șamanul primitiv sau în Orfeul nord-american ori polinezian prefigurarea lui Cristos. Constatăm numai că arhetipul inițierii conține și această valență a „morții" (= coborîre în Infern) în folosul altcuiva. (Să mai remarcăm că ședința șamanică în timpul căreia se produce „coborîrea în Infern" echivalează cu o experiență mistică; șamanul este „în afara lui", sufletul său i-a părăsit trupul.)

Altă experiență șamanică fundamentală este ascensiunea celestă: cu ajutorul Arborelui Cosmic crescut în „Centrul Lumii", șamanul pătrunde în Ceruri, unde-l întîlnește pe zeul suprem. Toate misticile, se știe, folosesc simbolismul ascensiunii

pentru a reprezenta însăși înălțarea sufletului omenesc și unirea cu Dumnezeu. Nimic nu permite să identificăm urcarea la cer a șamanului cu înălțarea lui Buddha, a lui Mahomed sau a lui Cristos: chiar conținutul experiențelor extatice respective este diferit. Ceea ce nu împiedică totuși ca noțiunea de transcendență să fie exprimată universal printr-o Imagine a înălțării și ca experiența mistică, oricare i-ar fi leagănul religios, să implice totdeauna o ascensiune celestă. Mai mult: anumite extaze șamanice determină declanșarea unor experiențe fotice, care seamănă pînă la confundare cu experiențele similare ale marilor mistici istorice (India, Extremul Orient, lumea mediteraneană, creștinismul).

După Părinții Bisericii, viața mistică consistă într-o întoarcere în Rai[7]. Una dintre caracteristicile reinstaurării condiției paradisiace va fi tocmai puterea asupra animalelor, care constituie de mult un privilegiu al șamanilor și al lui Orfeu. Or, reintegrarea Paradisului se regăsește în misticile arhaice și primitive înglobate în mod obișnuit sub numele de șamanism. Am arătat în altă parte că transa șamanică restabilește situația omului primordial: în timpul transei, șamanul redobîndește existența paradisiacă a Primilor Oameni, care nu erau rupți de Dumnezeu. Tradițiile ne vorbesc, într-adevăr, despre un timp mitic în care omul comunica direct cu zeii cerești; urcînd pe un munte, pe un arbore, pe o liană etc., Primii Oameni se puteau ridica la Ceruri cu adevărat și

[7] Vezi Dom Stolz, *Théologie de la mystique*; J. Daniélou, *Sacramentum futuri*. Este vorba mai curînd de o anticipare, căci plenitudinea reintegrării Paradisului nu se va realiza decît după moarte.

fără efort. La rîndul lor, Zeii coborau regulat pe pămînt, amestecîndu-se cu Oamenii. În urma unui eveniment mitic oarecare (în general, o eroare de ritual), comunicațiile dintre Cer și Pămînt au fost rupte (Arborele, liana au fost tăiate etc.), iar Dumnezeu s-a retras în Înaltul cerului. (În multe tradiții, această izolare a zeului ceresc s-a exprimat prin transformarea lui ulterioară în *deus otiosus*.) Șamanul însă, printr-o tehnică al cărei secret îl deține, reușește să restabilească — provizoriu și numai în folos personal — comunicațiile cu Cerul și să reia dialogul cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, el izbutește să suprime istoria (întregul timp scurs de la „cădere", de la întreruprerea legăturilor directe dintre Cer și Pămînt); el *se reintoarce în urmă*, reintegrează condiția paradisiacă primordială. Această reintegrare a unui *illud tempus* mitic se produce în extaz: extazul șamanic poate fi considerat fie condiția, fie consecința recăpătării condiției paradisiace. În orice caz, este clar că experiența mistică a „primitivilor" e și ea legată de reintegrarea extatică a „Paradisului"[8].

Nu încercăm să explicăm mistica iudeo-creștină prin șamanism, nici să identificăm „elemente șamanice" în creștinism. Există totuși un aspect a cărui importanță nu poate scăpa nimănui: experiența mistică a „primitivilor", ca și viața

[8] Bineînțeles, experiența extatică a șamanului nu poate fi redusă la această „întoarcere în Paradis": se regăsesc în ea multe alte elemente. Deoarece am consacrat acestei probleme extrem de complexe o carte întreagă, nu credem necesar să reluăm încă o dată discuția. Să notăm totuși că inițierea șamanică constă într-o experiență extatică de moarte și de inviere, experiență hotărîtoare, pe care o regăsim în toate misticile istorice, inclusiv cea creștină.

mistică a creștinilor, implică recuperarea condiției paradisiace primordiale. *Echivalența viață mistică = întoarcere în Paradis nu este deci un hapax iudeo-creștin creat prin intervenția lui Dumnezeu în istorie, ci un „dat" uman universal de o incontestabilă vechime.*

Să remarcăm și aici că „intervenția lui Dumnezeu în istorie", adică revelația divină realizată *în Timp*, reia și întărește o „situație atemporală". Revelația primită de iudeo-creștinism numai într-un timp istoric care nu se mai repetă și care face din ea, pînă la urmă, o istorie cu sens unic — umanitatea arhaică o păstrează în mituri; totuși, atît experiența mistică a „primitivilor", cît și viața mistică a creștinilor se traduc prin același arhetip: reintegrarea Paradisului originar. Se observă astfel că istoria — în cazul nostru, Istoria Sfîntă — n-a inovat nimic: la primitivi, ca și la creștini, reintegrarea mistică a Paradisului constituie totdeauna o întoarcere paradoxală *in illud tempus*, un „salt în urmă" desființînd timpul și istoria.

În consecință, simbolismul biblic creștin, deși încărcat cu un conținut istoric pînă la urmă „provincial" — căci orice istorie locală este provincială în raport cu istoria universală considerată în ansamblul ei —, rămîne totuși universal, ca orice simbolism coerent. Ne putem întreba chiar dacă „accesibilitatea" creștinismului nu se datorează în mare măsură simbolismului său; dacă imaginile universale pe care le reia, la rîndu-i, nu i-au ușurat considerabil difuzarea propriului mesaj. Căci o întrebare îl intrigă din capul locului pe necreștin: cum poate o istorie locală — istoria poporului evreu și a primelor comunități iudeo-

creștine — să pretindă a deveni modelul oricărei manifestări divine în Timpul concret, istoric? Credem că am prefigurat răspunsul: istoria sfîntă, chiar dacă apare în ochii unui privitor din afară ca o istorie locală, este în aceeași măsură o istorie exemplară, pentru că reia și desăvîrșește Imagini transtemporale.

De unde vine atunci impresia aceea irezistibilă, încercată îndeosebi de necreștini, după care creștinismul *a inovat* în raport cu religiozitatea anterioară? Pentru un hindus care privește creștinismul cu simpatie, inovația cea mai frapantă (dacă se exceptează mesajul sau dumnezeirea lui Cristos) constă în valorizarea Timpului, în ultimă instanță — în *salvarea* Timpului și a Istoriei[9]. Se renunță la reversibilitatea Timpului ciclic, se impune un Timp ireversibil, pentru că, de data aceasta, hierofaniile manifestate de Timp nu mai sînt repetabile: Cristos a trăit o singură dată, o singură dată a fost răstignit și a înviat. De aici — plenitudinea clipei, ontologizarea Timpului: Timpul izbutește *să fie*, ceea ce vrea să spună că încetează să devină, că se transformă în eternitate. Să precizăm imediat că nu orice moment temporal prinde eternitatea, ci numai „momentul favorabil", clipa transfigurată de o revelație (indiferent dacă acest „moment favorabil" se numește sau nu *káiros*). Timpul devine o valoare în

---

[9] Vezi conferința lui Henri-Charles Puech, „Temps, Histoire et Mythe dans le christianisme des premiers siècles" (în *Proceedings of the VIIth Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951, pp. 33–52); cf. și lucrarea noastră *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 152 *sq.* și Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1949).

măsura în care Dumnezeu se manifestă prin el, îi conferă o semnificație transistorică și un țel soteriologic: căci n-a fost oare vorba totdeauna, în fiecare nouă intervenție a lui Dumnezeu în istorie, de mîntuirea omului, deci de ceva care nu are nimic a face cu istoria? Timpul devine plenitudine prin însuși faptul întrupării *Cuvîntului* lui Dumnezeu; dar acest fapt transfigurează el însuși istoria. Cum ar putea să fie zadarnic și gol Timpul care *l-a văzut* pe Isus născîndu-se, suferind, murind și înviind? Cum ar mai putea el să fie reversibil și repetabil *ad infinitum*?

Din punctul de vedere al istoriei religiilor, iudeo-creștinismul prezintă hierofania supremă: *transfigurarea evenimentului istoric în hierofanie.* Ceea ce înseamnă ceva mai mult decît hierofanizarea Timpului, căci Timpul sacru apare curent în toate religiile. De data aceasta, evenimentul istoric ca atare este cel care revelează maximum de transistoricitate: Dumnezeu nu doar intervine în istorie, ca în iudaism; el se întrupează într-o ființă istorică spre a suferi o existență istoricește condiționată; aparent, Isus din Nazaret nu se deosebește prin nimic de contemporanii săi din Palestina. În aparență, divinul a fost în întregime absorbit de istorie: în fiziologia, în psihologia, în „cultura" lui Isus, nimic nu lasă să se întrevadă Dumnezeu-Tatăl însuși. Isus mănîncă, digeră, suferă de sete și de căldură ca orice evreu din Palestina. În realitate însă, „evenimentul istoric" pe care-l constituie existența lui Isus este o teofanie totală: există în toate acestea un fel de efort cutezător de *a salva evenimentul istoric* în sine, acordîndu-i maximă îndreptățire de a fi.

În ciuda valorii atribuite Timpului și Istoriei, iudeo-creștinismul n-a dus la istoricism, ci la o teologie a Istoriei. Evenimentul nu este valorizat pentru el însuși, ci numai datorită revelației pe care o comportă, revelație care-l precedă și îl transcende. Istoricismul propriu-zis este un produs al descompunerii creștinismului; el nu s-a putut constitui decît în măsura în care credința într-o transistoricitate a evenimentului se pierduse.

Un fapt rămîne totuși: creștinismul se străduiește *să salveze* istoria; mai întîi, pentru că atribuie o valoare timpului istoric, apoi deoarece pentru creștin evenimentul istoric, deși se menține ce este, devine apt să transmită un mesaj transistoric: toată problema rezidă în descifrarea acestui mesaj. Căci, după întruparea lui Cristos, creștinul e înclinat să caute intervențiile lui Dumnezeu nu numai în Cosmos (ajutîndu-se de hierofanii cosmice, de Imagini și simboluri), ci și în evenimentele istorice. Întreprinderea nu este totdeauna ușoară; se pot descifra fără multă greutate „semnele" prezenței dumnezeiești în Cosmos, dar „semne" similare stau ascunse și în Istorie.

Într-adevăr, creștinul admite că, după Întrupare, minunile nu mai sînt ușor de recunoscut; cea mai mare „minune" fiind tocmai Întruparea, tot ce *s-a manifestat clar ca miracol* înainte de Isus Cristos nu mai are nici sens, nici utilitate după venirea lui. Există, bineînțeles, un șir neîntrerupt de minuni acceptate de Biserică, dar toate au fost validate în funcție de dependența lor față de Cristos, și nu din cauza calității lor intrinseci de „minuni". (Se știe că Biserica deosebește cu grijă miracolele datorate „magiei" și

„diavolului“, de minunile produse prin harul dumnezeiesc.) Existența și validitatea minunilor acceptate de Biserică lasă totuși deschisă marea problemă a *irecognoscibilității* miracolului în lumea creștină; căci e cît se poate de posibil să fim foarte aproape de Cristos, *să-l urmăm*, și totuși să nu lăsăm să se întrevadă din aceasta nimic: îl putem *urma pe Cristos trăind viața lui istorică*, aceea care, aparent, seamănă cu existența fiecăruia. Creștinul este deci îndrumat să se apropie de orice eveniment istoric cu „teamă și cutremurare“; pentru că, în ochii lui, cel mai banal eveniment istoric, deși continuă să rămînă *real* (adică: istoricește condiționat), poate să ascundă o nouă intervenție a lui Dumnezeu *în* istorie; în orice caz, un astfel de eveniment poate avea o semnificație transistorică, poate fi încărcat de un mesaj. În consecință, pentru creștin viața istorică în sine este aptă să se umple de slavă: dovadă — viața lui Cristos și a sfinților. Cu creștinismul, Cosmosul și Imaginile nu mai sînt singurele înzestrate cu puterea de a simboliza și a revela — există alături de ele Istoria, mai ales „mica istorie“, cea alcătuită din evenimente în aparență lipsite de semnificații[10].

---

[10] Termenii „istorie“ și „istoric“ pot da naștere la multe confuzii; ei desemnează, pe de o parte, tot ce este *concret* și *autentic* într-o existență umană, în opoziție cu existența neautentică, constituită din evaziuni și automatisme de tot felul. Pe de altă parte, în diversele curente istoriciste și existențialiste, termenii „istorie“ și „istoric“ par să spună și că existența umană nu este autentică decît în măsura în care este redusă la *conștientizarea momentului său istoric*. La această semnificație din urmă, totalitară, a istoriei ne referim atunci cînd ne opunem „istoricismelor“. Ni se pare, cu adevărat, că autenticitatea unei existențe nu se poate limita la conștiința propriei istoricități: nu putem califica drept „evaziune“ și „neautenticitate“ experiențele

Însă, fără îndoială, nu trebuie să pierdem din vedere că creștinismul a intervenit în istorie pentru a o aboli; speranța cea mai mare a creștinului este a doua venire a lui Cristos, care va pune capăt oricărei Istorii. Dintr-un anumit punct de vedere, pentru fiecare creștin în parte acest sfîrșit și eternitatea care-i va urma — paradisul regăsit — pot avea loc *de pe acum. Timpul acela* prevestit de Cristos este accesibil din clipa de față, iar pentru cel ce l-a dobîndit istoria încetează să mai existe. Transformarea Timpului în Eternitate a început cu primii credincioși. Această prefacere paradoxală a timpului în veșnicie nu este însă o proprietate exclusivă a creștinismului. Am întîlnit aceeași concepție și același simbolism în India (a se vedea mai sus, pp. 101–102). Lui *kṣaṇa* îi corespunde *káiros*: și unul, și celălalt pot deveni „momentul favorabil" prin care „se iese din timp" pentru a regăsi eternitatea... În ultimă instanță, creștinului i se cere să devină contemporan cu Cristos: ceea ce implică atît o existență concretă, în istorie, cît și contemporaneitatea cu propovăduirea, cu patimile și cu învierea lui Cristos.

Simboluri și culturi

Istoria unui simbolism este un studiu pasionant și, de altfel, perfect îndreptățit, deoarece reprezintă cea mai indicată introducere la ceea

---

fundamentale ale dragostei, angoasei, sacrului, emoției estetice, ale contemplației, bucuriei, melancoliei etc., fiecare dintre ele folosind un ritm temporal propriu și toate concurînd la modelarea a ceea ce am putea numi *omul integral*, care nici nu se refuză momentului său istoric, nici nu se lasă identificat cu el.

ce numim filozofia culturii. Imaginile, arhetipurile, simbolurile sînt trăite și valorizate în diferite feluri: produsul acestor actualizări multiple constituie în mare măsură „stilurile culturale". La Seram, în insulele Maluku, și la Eleusis întîlnim întîmplările mitice ale unor tinere fete primordiale: Hainuwele și Kore Persephone[11]. Ca structură, miturile lor sînt asemănătoare: și totuși, cîtă deosebire între cultura greacă și cea seramiană! Morfologia culturii, filozofia stilurilor vor fi interesate mai ales de formele particulare pe care le-a luat Imaginea Tinerei Fete în Grecia și în insulele Maluku. Dar, dacă aceste culturi, în calitatea lor de formații istorice, nu mai sînt interșanjabile, fiind fixate deja în stilul propriu al fiecăreia, ele rămîn comparabile la nivelul Imaginilor și al simbolurilor. Tocmai perenitatea și universalitatea aceasta a arhetipurilor „salvează" în ultimă instanță culturile, făcînd posibilă o filozofie a culturii care să fie mai mult decît o morfologie sau o istorie a stilurilor. Orice cultură este o „cădere în istorie"; ea e totodată limitată. Să nu ne lăsăm amăgiți de incomparabila frumusețe, de noblețea și perfecțiunea culturii grecești; *ca fenomen istoric*, nici ea nu este universal valabilă; încercați, de pildă, să faceți cunoscută cultura greacă unui african sau unui indonezian: mesajul ei va fi comunicat nu de admirabilul „stil" grecesc, ci de Imaginile pe care africanul sau

[11] Vezi Ad. E. Jensen, *Hainuwele. Volkserzälungen von der Molukken-Insel Ceram* (Frankfurt am Mein, 1939); *id.*, *Die Drei Ströme* (Leipzig, 1948), pp. 277 *sq.*; C. G. Jung și Karl Kerényi, „Das götlichen Mädchen" (*Albae Vigilae*, fasc. 8–9, Amsterdam, 1941).

indonezianul le vor descoperi în statuile ori în capodoperele literaturii clasice elene. Ceea ce pentru un occidental este *frumos* și *adevărat* în *manifestările istorice* ale culturii antice, pentru un oceanian nu are valoare; căci, manifestîndu-se în structuri și în stiluri condiționate de istorie, culturile s-au îngrădit singure. Pe cînd imaginile care le precedă și care le dau formă rămîn veșnic vii și universal accesibile. Un european va consimți cu greu că valoarea spirituală general umană și mesajul profund al unei capodopere grecești ca *Venus din Milo* rezidă, pentru trei sferturi din omenire, nu în perfecțiunea formală a statuii, ci în Imaginea Femeii pe care statuia o revelează. Iar dacă totuși nu reușim să ne dăm seama de această simplă realitate de fapt, nu ne rămîne nici o speranță de a iniția un dialog util cu un neeuropean.

Ceea ce menține „deschise" culturile este așadar prezența Imaginilor și a simbolurilor; în orice cultură, australiană sau ateniană, situațiile-limită ale omului sînt perfect revelate datorită simbolurilor pe care le susțin culturile respective. Dacă se neglijează acest fundament spiritual unic al diverselor stiluri culturale, filozofia culturii va fi condamnată să rămînă un studiu morfologic și istoric, fără nici o validitate pentru condiția umană ca atare. Dacă Imaginile n-ar fi în același timp o „deschidere" către transcendent, am sfîrși prin a ne înăbuși în orice cultură, oricît de mare și minunată am socoti-o. În orice creație spirituală stilistic și istoric condiționată putem întîlni arhetipul: atît Kore Persephone, cît și

Hainuwele ne împărtășesc același patetic, dar fecund destin al Fetei Tinere.

Imaginile constituie „deschideri“ către o lume transistorică. Nu este meritul lor cel mai modest: datorită lor, diversele „istorii“ pot să comunice. S-a vorbit mult despre unificarea Europei medievale prin creștinism. Ceea ce este adevărat mai ales dacă ne gîndim la omologarea tradițiilor religioase populare. Cultele locale — din Tracia pînă în Scandinavia și de la Tage pînă la Nipru — au fost reduse la același „numitor comun“ tocmai prin intermediul hagiografiei creștine. În urma creștinării lor, zeii și locurile de cult din întreaga Europă nu numai că au primit nume comune, dar și-au regăsit oarecum propriile arhetipuri și, în consecință, propriile valențe universale: o fîntînă din Galia, considerată sacră din preistorie, dar sacră prin prezența unei divinități *locale* sau regionale, devine sfîntă pentru *întreaga creștinătate* după ce a fost închinată Fecioarei Maria. Toți omorîtorii de balauri au fost asimilați cu Sfîntul Gheorghe sau cu un alt erou creștin, iar toți zeii furtunii — cu Sfîntul Ilie. Din regională și provincială, mitologia populară devine ecumenică. Tocmai datorită faptului că a creat un nou limbaj mitologic, comun pentru populațiile care rămăseseră legate de pămînturile lor și care, altfel, ar fi riscat cel mai mult să se izoleze în propriile lor tradiții ancestrale, rolul civilizator al creștinismului este considerabil; căci, creștinînd vechea moștenire religioasă europeană, el nu numai că a purificat-o, dar a și determinat pătrunderea în noua etapă spirituală a umanității a tot ce merita să fie „salvat“ din vechile practici, credințe

și speranțe ale omului precreștin. Supraviețuiesc astăzi în creștinismul popular rituri și credințe din neolitic: fiertura de grîne pentru pomenirea celor morți, de exemplu (*coliva* Europei Orientale și Egeene). Păturile populare din Europa au fost creștinate mai ales grație Imaginilor: existau peste tot, trebuiau doar revalorizate, reintegrate și redenumite.

Să nu ne așteptăm ca ziua de mîine să aducă un fenomen asemănător, repetabil la scară planetară. Dimpotrivă, pătrunderea popoarelor exotice în istorie va avea pretutindeni, drept repercusiune, o creștere a prestigiului religiilor autohtone. După cum am spus, în momentul de față Occidentul este împins către un dialog cu culturile „exotice" și „primitive". Ar fi regretabil să-l declanșeze înainte de a fi tras vreo învățătură din tot ce au putut dezvălui cercetările asupra simbolurilor.

Observații asupra metodei

După cele spuse mai sus, se poate vedea în ce sens a fost depășită poziția „confuzionistă" a unui Tylor sau Frazer, care, în cercetările lor antropologice și etnografice, au pus în discuție cazuri lipsite de orice contiguitate geografică sau istorică, citînd un mit australian alături de altul siberian, african sau nord-american, convinși că totdeauna și peste tot era vorba de aceeași „reacție uniformă a spiritului uman în fața fenomenelor Naturii". În raport cu această poziție, atît de asemănătoare cu cea a unui naturalist din

vremea lui Darwin, școala istorico-culturală a lui Graebner-Schmidt și celelalte școli istoriciste au marcat un incontestabil progres. Se impunea totuși să nu rămînem imobilizați în perspectiva istorico-culturală și să ne întrebăm dacă un simbol, un mit, un ritual nu pot cumva să releveze, dincolo de istoria lor, condiția umană însăși ca mod distinct de existență în Univers. Este ceea ce am încercat să realizăm aici și în multe alte studii recente ale noastre[12].

Pozitiviști consecvenți, Tylor sau Frazer considerau viața magico-religioasă a omenirii o îngrămădire de „superstiții" puerile: rod al spaimelor ancestrale sau al stupidității „primitive". Această judecată de valoare contrazice însă faptele. Comportamentul magico-religios al umanității arhaice demonstrează că omul a posedat o conștiință existențială față de Cosmos și de sine însuși. Acolo unde Frazer vedea doar o „superstiție", exista de fapt, implicită, o metafizică, chiar dacă ea se exprima mai curînd prin mijlocirea simbolurilor decît prin utilizarea conceptelor: o metafizică — adică o concepție globală și coerentă despre Realitate, iar nu un șir de acte instinctive guvernate de o aceeași și fundamentală „reacție a animalului uman în fața Naturii". Astfel, în momentul în care, făcînd abstracție de „istoria" care le deosebește, comparăm un simbol oceanian cu unul din Asia Septentrională, considerăm că sîntem îndreptățiți să o facem nu pentru că atît unul, cît și celălalt ar fi produsul aceleiași „mentalități infantile", ci pentru că simbolul ex-

[12] Problema aceasta va fi discutată pe larg în volumul al doilea al lucrării noastre *Traité d'Histoire des Religions.*

primă prin el însuși conștientizarea unei situații-limită.

S-a încercat explicarea „originii“ simbolurilor prin urmele sensibile lăsate direct pe scoarța cerebrală de marile ritmuri cosmice (mersul soarelui, de exemplu). Nu intră în obiectivul nostru discutarea acestei ipoteze. Dar problema „originii“ ni se pare în ea însăși greșit pusă (a se vedea mai sus, p. 149). Simbolul nu poate fi reflexul ritmurilor cosmice *ca fenomene naturale*, deoarece un simbol revelează totdeauna ceva *mai mult* decît aspectul de viață cosmică despre care se crede că-l reprezintă. Simbolismele și miturile solare, de pildă, dezvăluie și o latură „nocturnă“, „malefică“ și „funerară“ a Soarelui, ceea ce din prima clipă nu apare *evident* în fenomenul solar ca atare. Acest aspect întru cîtva *negativ*, nepercepút la *Soarele-fenomen cosmic*, este un element constitutiv al *simbolismului* solar, fapt ce probează că simbolul se înfățișează dintru început ca o creație a psihicului. Ideea se impune cu și mai multă evidență dacă ne amintim că funcția simbolului este tocmai să reveleze o realitate totală, inaccesibilă celorlalte mijloace de cunoaștere: coincidența contrariilor, de exemplu, atît de bogat și de *simplu* exprimată de simboluri, nu este *dată* nicăieri în Cosmos și nu este accesibilă experienței nemijlocite a omului, nici gîndirii logice.

Să ne ferim totuși să credem că simbolismul se referă numai la realitățile „spirituale“. Pentru gîndirea arhaică, o asemenea separare a „spiritualului“ de „material“ nici nu are sens: cele două planuri sînt complementare. Chiar dacă se con-

sideră că se află în „Centrul Lumii“, o locuință rămîne totuși un bun care răspunde unor trebuințe precise și care e condiționat de climă, de structura economică a societății și de tradiția arhitecturală. Vechea dispută dintre „simboliști“ și „realiști“ a reizbucnit recent în legătură cu arhitectura religioasă a Egiptului antic. Cele două poziții nu sînt ireconciliabile decît în aparență: în orizontul mentalității arhaice, a ține seamă de „realitățile imediate“ nu înseamnă deloc a ignora sau a disprețui implicațiile lor simbolice — și invers. Nu trebuie să credem că implicația simbolică anulează valoarea concretă și specifică a unui obiect sau a unei acțiuni: dacă sapa e denumită falus (cum se întîmplă în unele limbi australo-asiatice) și dacă însămînțatul pămîntului este asimilat cu actul sexual (așa cum s-a petrecut aproape peste tot în lume), nu înseamnă că agricultorul „primitiv“ ignoră funcția specifică a muncii sale și valoarea concretă, nemijlocită a uneltei lui. Simbolismul *adaugă* o nouă valoare unui obiect sau unei acțiuni, fără ca prin aceasta să le prejudicieze valorile proprii și nemijlocite. Aplicîndu-se la un obiect sau la o acțiune, simbolismul le determină să devină „deschise“. Gîndirea simbolică „sparge“ realitatea imediată, fără s-o împuținеze ori să o deprecieze; în perspectiva ei, Universul nu este închis, nici un obiect nu rămîne izolat în propria-i existențialitate: toate se leagă între ele, printr-un sistem strîns de corespondențe și asimilații[13].

---

[13] Pentru mai buna înțelegere a transformării lumii prin simbol e destul să ne amintim dialectica hierofaniei: un

Omul societăților arhaice a căpătat conștiința de sine într-o „lume deschisă" și bogată în semnificații: rămîne de văzut dacă aceste „deschideri" sînt tot atîtea mijloace de evaziune sau dacă, dimpotrivă, ele constituie unica modalitate de acces la adevărata realitate a lumii.

obiect devine *sacru*, rămînînd totuși el însuși (a se vedea mai sus, p. 105).

Indice

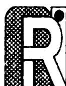
Cuprins

Capitolul al V-lea

Culegere și paginare computerizată
Secția Fotoculegere - R.A.I. - Imprimeria Coresi

Tiparul executat sub comanda nr. 40 168

Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria „CORESI" București
România



Redescoperirea valorii cognitive a simbolului de către Europa Occidentală s-a produs în momentul în care aceasta nu mai este singura „creatoare de istorie", cînd cultura europeană, în loc să se claustreze într-un provincialism sterilizant, se vede constrînsă să ia în considerație şi alte căi de cunoaştere, cu alte scări de valori decît ale sale. În această privință, toate descoperirile şi curentele succesive avînd legătură cu iraționalul, cu inconştientul, cu simbolismul, cu experiențele poetice, cu artele exotice şi nonfigurative etc. au ajutat indirect Occidentul, pregătindu-l pentru o înțelegere mai vie, deci mai profundă, a valorilor extraeuropene.

GEORGES DUMÉZIL

LEI 2750

ISBN 973-28-0480-7